Martial Gueroult

Descartes

según el orden de las razones

TOMO II

El alma y el cuerpo

Traducción

Francisco Bravo

Introducción

Jorge Secada Koechlin

MONTE ÁVILA
EDITORES LATINOAMERICANA

1ª edición, 2005

Título original
DESCARTES SELÔN L'ORDRE DES RAISONS

Esta obra, editada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación,
ha contado con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros,
a través del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en Venezuela.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication,
bénéfie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères,
par l'intermédiaire du Service Culturel de l'Ambassade
de France au Venezuela.

© MONTE ÁVILA EDITORES LATINOAMERICANA C.A., 1995
Apartado Postal 70712, Caracas, Venezuela
Telefax (58-212) 263.85.08
maelca@telcel.net.ve

Hecho el Depósito de Ley
Depósito Legal Nº lf500200510038.B
ISBN: 980-01-1332-0
Tomo II: 980-01-1334-7

ÍNDICE

TOMO II
EL ALMA Y EL CUERPO

CAPÍTULO IX
SOBRE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES
EL *NEXUS RATIONUM* DE LA SEXTA MEDITACIÓN
Primera perspectiva (*x*): problemas relativos a la existencia de los cuerpos y al fundamento de las ciencias 1
Segunda perspectiva (*y*): problemas críticos (valor objetivo de las ideas sensibles) 9
Confluencia de las dos perspectivas: el *nexus rationum* 15

CAPÍTULO X
REGIÓN DEL ENTENDIMIENTO:
POSIBILIDAD DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES.
TEORÍA GENERAL DE LA POSIBILIDAD
1 19
2 22
3 23
4 29
5 31

CAPÍTULO XI
REGIÓN DE LA IMAGINACIÓN:
PROBABILIDAD DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES
1 41
2 41
3 43
4 48

CAPÍTULO XII
REGIÓN DE LOS SENTIDOS:
CERTEZA DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES
1 51
2 54
3 61

CAPÍTULO XIII
PRUEBA DE LA DISTINCIÓN REAL DEL ALMA Y EL CUERPO
1 69
2 73
3 77
4 85

CAPÍTULO XIV
PRUEBA DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES
1 87
2 87
3 88
4 96
5 104
6 106
7 110
8 111
9 116
10 119
11 120
12 124
13 125
14 135
15 137

CAPÍTULO XV
PRUEBA DE LA UNIÓN DEL ALMA Y EL CUERPO
I 143
1 144
2 147
3 152
II 156
1 162
2 164

3 167
4 170
5 173
6 176

CAPÍTULO XVI
DE LO VERDADERO Y LO FALSO EN LA REGIÓN DEL SENTIMIENTO (PRIMERA PARTE)
1 185
El error formal del juicio: análisis del concepto de naturaleza 185
2 187
3 193
4 198

CAPÍTULO XVII
DE LO VERDADERO Y LO FALSO EN LA REGIÓN DEL SENTIMIENTO (SEGUNDA PARTE)
1 201
La falsedad intrínseca del sentimiento: condicionamiento interno de la unión del alma y el cuerpo 201
Unión del alma con todas las partes del cuerpo 201
2 203
3 208
4 210
5 216
6 219
7 221

CAPÍTULO XVIII
DE LO VERDADERO Y LO FALSO EN LA REGIÓN DE LO SENSIBLE (TERCERA PARTE)
1 233
Condicionamiento interno de la substancia psicofísica 233
La unión más particular del alma con una parte del cuerpo 233
2 236
3 241
4 243
5 246
6 249
7 252

8 255
9 259

CAPÍTULO XIX
ALGUNAS CONSECUENCIAS RELATIVAS
A LA MEDICINA Y A LA MORAL
(PRIMERA PARTE)
1 263
1 Medicina y moral como técnicas del bien para la vida presente 263
2 264
3 267
4 270
5 274
6 277
7 282

CAPÍTULO XX
ALGUNAS CONSECUENCIAS RELATIVAS
A LA MEDICINA Y A LA MORAL
(SEGUNDA PARTE)
1 Tres ideas de la medicina y de la moral 289
2 292
3 296
4 301
5 313
6 316
7 322

CAPÍTULO XXI
CONCLUSIÓN
1 327
2 329
3 333
4 341
5 345
6 349
7 351
8 359
9 364

APÉNDICES
APÉNDICE Nº 1
El *cogito* y la proposición «para pensar, hace falta existir» 369

APÉNDICE Nº 2 379

APÉNDICE Nº 3 385

APÉNDICE Nº 4 387

APÉNDICE Nº 5 395

APÉNDICE Nº 6 399

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS 403

CAPÍTULO IX

SOBRE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES EL NEXUS RATIONUM *DE LA VI MEDITACIÓN*

PRIMERA PERSPECTIVA (*X*): PROBLEMAS RELATIVOS A LA EXISTENCIA DE LOS CUERPOS Y AL FUNDAMENTO DE LAS CIENCIAS

LA SEXTA MEDITACIÓN da fin al desarrollo de la cadena de razones. Ofrece, pues, el máximo de complejidad, como corresponde a una razón última, que es necesariamente la más compleja y difícil de todas.

Debe tenerse presente, ante todo, que como el título lo indica, ella apunta a probar la existencia de las cosas materiales y a completar, de esta manera, la tarea del cartesianismo en relación con los tres tipos fundamentales de existencia que se ha propuesto establecer de manera necesaria: la existencia de mi espíritu, en la Segunda Meditación, la existencia de Dios en la Tercera y la existencia de los cuerpos en la Cuarta.

Teniendo en cuenta la regla de la división de las dificultades y también el orden, el problema de la existencia de las cosas materiales se resuelve en dos momentos: la Quinta Meditación ha probado la realidad de su esencia; la Sexta va a probar la de su existencia.

La prueba de este segundo momento es guiada metódicamente: apoyándose en la realidad previamente demostrada de la esencia de las cosas materiales, es decir, en el entendimiento, concluye, ante todo, que su existencia es posible[1]; luego, apoyándose en la presencia en mí de la imaginación, concluye

1 Sexta Meditación, VII, p. 71, l. 12-23; IX, p. 57.

que ella es probable[2]; en fin, apoyándose en la presencia en mí del sentimiento, concluye que es cierta[3].

8 | Hay que considerar a continuación que ella apunta a probar —y también el título da fe de ello— la completa distinción real del alma y el cuerpo recurriendo al valor objetivo que en virtud de la veracidad divina poseen las nociones claras y distintas de las substancias pensante y extensa, las cuales tienen la propiedad necesaria de excluirse recíprocamente[4]. Tal es incluso, como nos lo dice Descartes, su «principal propósito»[5]. Esta es, en efecto, la doctrina que al asegurar la destrucción de las formas substanciales, funda la física matemática sobre las ruinas de la física escolástica[6].

Hay que considerar, en fin —aunque el título no haga mención de ello—, que esta meditación apunta a establecer la unión substancial del alma y el cuerpo recurriendo al hecho de la presencia en nosotros de la imaginación y el sentimiento: «Incluso en esta Sexta Meditación, en la que he hablado de la distinción del espíritu respecto del cuerpo, también he mostrado que le está substancialmente unido, y para probarlo me he servido de razones de tal índole que no recuerdo haber leído en otro lugar otras más fuertes y convincentes»[7]. Sin embargo, la unión substancial no se menciona en el título, y Descartes precisa que por no pertenecer a su «propósito principal», ésta se trata aquí sólo de una manera secundaria:

> Al haber en el alma humana dos cosas de las que depende todo el conocimiento que podamos tener de su naturaleza, una de las cuales es que piensa, la otra que estando unida al cuerpo puede obrar y padecer con él, no dije casi nada acerca de la última y sólo me apliqué a hacer entender bien la primera, porque mi

2 Ibíd., VII, p. 73, l. 24; IX, p. 58.
3 Ibíd., VII, p. 74, l. 9; IX, p. 59.
4 Ibíd., IX, pp. 78 y ss; IX, p. 62; Respuestas a las Segundas Objeciones. *Compendio geométrico*, proposición IV; VII, p. 169; IX, p. 131.
5 Carta a Elizabeth, 21 de mayo de 1643, III, p. 664, l. 23, p. 665, l. 1-4.
6 Respuesta a las Sextas Objeciones, IX, pp. 239 y ss.; *Principios*, II, arts. 3-4, etc.
7 Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 227, l. 25, p. 228, l. 1-5; IX, p. 177; Compendio de las Meditaciones, IX, pp. 11-12.

principal propósito era probar la distinción que hay entre el alma y el cuerpo, para lo cual sólo pudo servir aquélla y la otra hubiera sido perjudicial[8].

Este último texto indica que la concepción de la unión del alma y el cuerpo no se desarrolla aquí en vista de sí misma. Requerirá, en efecto, toda una obra, a saber el *Tratado de las pasiones*. Pero esto no impide que *Meditaciones* aporte la prueba irrebatible de ella —como nos lo aseguran las Respuestas a las Cuartas Objeciones. En ningún otro lugar se presentará esta prueba con la misma fuerza, pues en ningún otro lugar estará vinculada con el orden completo de las razones.

Este texto nos indica luego que los dos proyectos para probar | la distinción real del cuerpo y el alma, y probar su unión 9
substancial se contrarían entre sí. En efecto, el que la unión substancial sea «experimentada todos los días (...) es causa de que no descubramos fácilmente y sin una profunda meditación la distinción real que hay entre una y otro»[9], de modo que incluso después de haber ofrecido la más sólida de las demostraciones de la misma, es difícil quedar persuadido: «Me ocurrió casi lo mismo que a los astrónomos, quienes, después de haberse convencido por razones poderosas de que el sol es varias veces más grande que toda la tierra, no podrían sin embargo dejar de figurarse que aquél es más pequeño cuando llegan a mirarlo»[10]. Es por ello que «quienes no filosofan nunca» y, al mantenerse ajenos a las meditaciones metafísicas, «se sirven únicamente de sus sentidos, conciben esta unión sin dificultad», sin que puedan llegar a ver su distinción, mientras que quienes están habituados a filosofar y que, alejados de los sentidos, se mueven en la esfera del entendimiento puro, ya no pueden concebir la unión que contradice a la evidencia racional de la necesaria distinción entre las dos substancias: «No creo que la mente humana (...) sea (...) capaz de concebir con mucha precisión y simultáneamente la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, ya que para ello hace falta

8 Carta a Elizabeth, 21 de mayo de 1643, III, pp. 664-665.
9 Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 228, l. 27 y ss.; IX, p.177.
10 Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 440, l. 1 y ss.; IX, p. 239.

concebirlos como una sola cosa y concebirlos a la vez como si fueran dos, lo cual es contradictorio»[11].

De ello se concluye que el conocimiento de la distinción y el de la unión se refieren a saberes diferentes, el primero a la razón, el segundo al sentimiento. Para acceder al primero hace falta «cerrar los ojos, taparse los oídos», en suma, «dejar a un lado todos sus sentidos»[12]; para acceder al segundo, es preciso en cierto modo cerrarse al entendimiento puro, «deshacerse de las ideas claras y distintas y en particular de las razones que han probado la distinción entre las substancias», para abandonarse por completo a la experiencia del sentimiento[13]. Mas para *probar* la realidad de la unión y descubrir al mismo tiempo *lo que ella es*, es decir, una unión substancial de dos substancias distintas, es necesario dirigirse al entendimiento y establecer con antelación tanto que el cuerpo es realmente distinto del alma como que el cuerpo existe. En fin, el entendimiento es el que dará validez a la competencia del sentimiento y trazará los límites de la misma.

10 | Las pruebas de la unión y de la existencia de los cuerpos, pese a su certeza necesaria, no podrían ofrecer el mismo grado de evidencia y certeza que la de la distinción real del cuerpo y el alma, en la medida en que no pueden reposar exclusivamente en ideas del entendimiento y deben recurrir al sentimiento. La prueba de la distinción, al basarse en la intuición de las ideas claras y distintas de las substancias pensante y extensa, es tan cierta como una verdad matemática y de la misma naturaleza que el conocimiento de mi naturaleza en el *cogito*, o de la existencia necesaria en la idea de lo perfecto: es un conocimiento de la propiedad necesaria de una esencia. Por el contrario, las pruebas de la unión y la existencia no se basan en la intuición de una idea, sino en la certeza de una inclinación y de unos sentimientos garantizados por Dios. Sé, pues, con toda certeza que el cuerpo existe sin tener la visión de su existencia, que se mantiene en sí desconocida. «Al considerarlas de cerca [las razones para inferir la existencia

11 Carta a Elizabeth, 28 de junio de 1643, III, p. 693, l. 21-26; Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 228, l. 27, p. 229, l. 1-2; IX, p. 175.
12 Tercera Meditación, VII, p. 34, l. 12-13; IX, p. 27.
13 Carta a Elizabeth, Ibid., III, pp. 693-694.

de las cosas materiales], se verá que no son tan firmes ni tan evidentes como las que nos conducen al conocimiento de Dios y de nuestra alma»[14]. Se verá, sin embargo, que este grado menor de firmeza y evidencia de ninguna manera las expulsa del dominio de lo verdaderamente cierto al de lo verosímil y probable, al de la certeza «moral». De otra manera, la física sería sólo probable o posible, siendo así que es cierta[15]. Descartes señala, por el | contrario, que las pruebas por el sentimiento son ciertas, contrariamente al argumento derivado de la imaginación, que es sólo probable. De no ser así, estas pruebas dejarían de ser *pruebas*. 11

14 Compendio de las Meditaciones, VII, VII, p. 16; IX, p. 12.

15 «Al ser Dios soberanamente bueno y fuente de toda verdad, puesto que es él quien nos ha creado, es cierto que la potencia o facultad que nos ha dado para distinguir lo verdadero de lo falso no se equivoca cuando nos servimos bien de ella y nos muestra con evidencia que una cosa es verdadera. Esta certeza se extiende de este modo a todo lo que se demuestra en el dominio de la matemática (...) También se extiende a nuestro conocimiento de que hay cuerpos en el mundo (...) Se extiende luego a todas las cosas que pueden demostrarse en lo que a tales cuerpos concierne con ayuda de los principios de la matemática o de otros tan evidentes y ciertos»: *Principios*, IV, art. 205. Observemos, por otra parte, que esta certeza absoluta atribuida a la física de los *Principios* no encuadra en la concepción de la equivalencia de las hipótesis, la cual, aunque concuerda con la definición puramente relativa del movimiento (*Principios*, III, art. 15), sólo puede permitir llegar a una certeza puramente moral. En efecto, lo que en el caso de la equivalencia de las hipótesis permite optar por una más bien que por otra, es que la una permite explicar mejor que la otra un número mayor de fenómenos. La certeza es entonces completamente del mismo orden que la del descifrador que no duda de la verdad de su sistema cuando puede, gracias a él, dar una significación coherente a un largo criptograma. Ahora bien, Descartes precisa (IV, art. 205) que la certeza del descifrador, por elevada que sea, es sólo moral, pues su explicación se funda en principios «supuestos al azar» (a saber, la hipótesis del desciframiento súbitamente inspirada por un dichoso azar, después de múltiples ensayos y tanteos infructuosos), mientras que la certeza del físico es absoluta, pues concierne a causas no supuestas por azar, sino deducidas rigurosamente y «persuadidas por la razón» (Ibíd.). Es así como Descartes opone en la sexta parte del *Discurso* la *Dióptrica* y los *Meteoros*, que demuestran las causas mediante la explicación que aportan a los efectos, que son ciertos, al verdadero método (que será el de los *Principios*), donde estas causas se deducirán de las primeras verdades. Es por ello que, pese a la demostración por los efectos, las causas aún se llaman sólo «suposiciones», pues de ese modo alcanzan únicamente la certeza absoluta del matemático (VI, p. 76, l. 6-28). Cf. vol. I, p. 279 [239].

Ahora bien, ellas están vinculadas de hecho con la cadena necesaria de razones, y es esta necesidad racional la que en este caso capacita al sentimiento y determina las condiciones y la esfera de su validez. La prueba de la existencia se halla inmediatamente condicionada por la de la distinción real de las substancias, la cual revela que la substancia extensa es radicalmente ajena al pensamiento. En efecto, la causa de mis sensaciones, extraña a mí mismo, no podría atribuirse al cuerpo si no se hubiese podido establecer previamente que éste es una cosa extraña a mi alma. La prueba de la unión supone la de la existencia y por consiguiente la de la distinción, pues la unión real de mi alma con un cuerpo que le es extraño no puede establecerse si no se prueba con antelación que existen cuerpos extraños a mi naturaleza.

Este grado inferior de certeza expresa simplemente la diferencia que hay entre una certeza que emana de una visión directa de la cosa por parte de mi entendimiento y una certeza que mi entendimiento me da acerca de un objeto que él mismo termina sin ver.

En cuanto a la preeminencia de la prueba de la distinción sobre la de la unión, ella se explica de dos maneras. Ante todo, uno de los objetivos principales, si no el principal, de esta Meditación es el de fundamentar el carácter matemático de la física, y la distinción real de las substancias es la condición necesaria y suficiente para ello. En segundo lugar, si la Sexta Meditación justifica mediante la prueba de la unión cierta validez de la experiencia suministrada por el sentimiento, es para someter esta experiencia a la disciplina del entendimiento. Debe, pues, en primer lugar, arrancarnos de la tiranía de los sentidos para elevarnos al conocimiento claro y distinto de las realidades esenciales reveladas por la luz natural; debe, en segundo lugar y por el mismo hecho determinar rigurosamente los límites de la región en cuyo interior sigue siendo válida la experiencia del sentido; debe, en tercer lugar, constreñir a esta experiencia a someterse a una regla intelectual destinada a restringirla estrictamente al objeto que le concierne. Ahora bien, la primera condición de tal disciplina es el conocimiento de la diferencia real entre el alma y el cuerpo a través del entendimiento.

2

| Sea cual fuere la jerarquía de estos propósitos, la Sexta Meditación sólo puede terminar de fundamentar el edificio de las ciencias mediante la realización de los mismos. Después que la Quinta, apoyándose en las conclusiones de la Tercera, fundamentó las matemáticas, la Sexta fundamenta, mediante la prueba de la distinción del alma y el cuerpo y la de la existencia de los cuerpos, la física y una parte de la medicina; por la prueba de la unión substancial, fundamenta la psicología (teoría de las pasiones), otra parte de la medicina y una parte de la moral; también determina su método y asigna el órgano de las mismas (a saber, el sentimiento). 12

Fundamenta la física bajo dos puntos de vista:

La fundamenta ante todo como ciencia esencialmente geométrica y matemática al establecer, mediante la distinción real entre la substancia del cuerpo y la substancia del alma, que en el cuerpo existente hay tan sólo la pura extensión geométrica.

Luego la fundamenta como ciencia distinta de la geometría especulativa, asignándole un objeto diferente de los objetos matemáticos, a saber, ya no las relaciones necesarias entre las cosas extensas posibles, sino las relaciones necesarias entre las cosas extensas existentes[16]. Si el sentimiento no tuviera ningún valor objetivo, si no remitiera con toda certeza a algún tipo de existencia de los cuerpos, la distinción misma entre la geometría y la física carecería de valor objetivo y se volvería ilusoria. Ya no habría otra ciencia concebible que la de las relaciones entre cosas extensas posibles. Además, al reconocer al sentimiento un valor objetivo en relación con la existencia de las cosas materiales, la Sexta Meditación justifica, a la vez que determina, la intervención de la experiencia en la física, a saber, como instrumento de discriminación entre la infinitud de combinaciones geométricas posibles, con miras a aislar sólo las que están implicadas en las cosas realmente existentes[17]. Aunque las variedades de contenido que distinguen entre sí nuestras ideas sensibles corresponden a la variedad

16 Conversación con Burman, v, p. 160.

17 *Discurso del Método*, Sexta parte, VI, p. 64, l. 26, p. 65, l. 1-25. *Principios*, II, art. 4.

de las necesidades de nuestra naturaleza compuesta, corresponden igualmente a variedades en los cuerpos existentes, variedades que, sin embargo, no se les asemejan[18], ya que éstas no son cualitativas
13 | sino geométricas. En consecuencia, el entendimiento tiene el poder de elevarme de estas variedades cualitativas inmediatamente percibidas a las variedades geométricas, desconocidas por la idea sensible, que se hallan realmente en los cuerpos percibidos, y de constituir así una física real: por ejemplo, a partir del sol sensible, puedo determinar el verdadero sol astronómico. A partir de ello se presiente que el mismo proceso intelectual revelará simultáneamente la verdad del sentido en la región que le es propia (las propiedades de «mi naturaleza» en sentido estricto) y la verdad del entendimiento en la suya propia (las propiedades reales de las cosas)[19].

Se ve, en todo caso, que la prueba de la distinción real, es decir, substancial del alma y el cuerpo sirve para fundamentar, no la distinción entre la geometría y la física sino, por el contrario, la índole geométrica de la física, mientras que, por el contrario, la prueba de la existencia de los cuerpos sirve para fundamentar lo que distingue a la física de la geometría[20]. Si se probara la existencia de los cuerpos sin probar la distinción real del cuerpo y el alma —lo cual por otra parte es imposible, según Descartes—, la física de las formas substanciales no sería cuestionada en modo alguno. Si se probara la separación real del alma y el cuerpo sin probar la existencia del cuerpo —lo cual para Descartes es de suyo perfectamente concebible—, la física de las formas substanciales se revelaría imposible; el carácter matemático de la física quedaría asegurado, pero esta física se reduciría a la consideración, entre todas las relaciones geométricas posibles, de cierto grupo de relaciones inteligibles determinado por el ejercicio de nuestras sensaciones. Puesto que nuestro mundo sensible

18 «Certe ex eo quod valde diversas sentiam colores, odores, sapores, calorem, duritiem et simila, recte concludo, aliquas esse in corporibus a quibus variae istae sensuum perceptiones adveniunt varietates iis respondentes, etsi etiam forte non similes»: Sexta Meditación, VII, p. 81, l. 15 y ss.

19 Ibíd., p. 80, l. 4-19; Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 440, l. 6-29; IX, p. 239.

20 Sexta Meditación, VII, p. 89, l. 4 y ss.; IX, p. 63.

no podría atribuirse a la causalidad de los cuerpos exteriores, se obtendría una física análoga a la del malebranchismo de la que incluso se podría excluir definitivamente, como en Berkeley, la existencia de la materia. Descartes no tenía, pues, ninguna «necesidad» de probar la existencia de los cuerpos para establecer en contra de la física escolástica, la índole geométrica de la nueva física, a no ser que, contrariamente al orden, la prueba de la separación real no esté condicionada de hecho, como lo ha creído un comentarista autorizado, por la prueba de la existencia, y que «Descartes tenga necesidad de un mundo exterior para probar la distinción real del alma y el cuerpo»[21]. Pero como lo veremos en su momento, ésta es una tesis inaceptable. No sólo la distinción real del alma y el cuerpo no recurre | en absoluto y no tiene necesidad alguna de recurrir a la existencia del mundo exterior, sino que sería imposible probar tal existencia si con antelación no se hubiere podido establecer sólidamente, de una manera completamente independiente de lo que sigue, que el cuerpo es realmente distinto del alma. 14

3

Segunda perspectiva (*y*)
Problemas críticos (valor objetivo de las ideas sensibles)

Por impresionante que ya sea este haz de resultados, sólo constituye una parte de ellos, la parte más externa y más inmediatamente visible: la que concierne a la ubicación de las existencias materiales, al fundamento de las diversas ciencias, a la naturaleza de su verdad, a sus respectivos métodos, a la determinación de las funciones que allí desempeña la razón o el sentimiento. Pero se manifiestan otros resultados, menos visibles y más profundos, de los que parecen depender los precedentes y que se siguen directamente de los principios efectivos de la demostración y los procedimientos que la rigen. Son los que coinciden con las investigaciones a la vez psicológicas y metafísicas de la Tercera y la Cuarta Meditación.

21 Gilson, *Estudios sobre el papel del pensamiento medieval en la formación del sistema cartesiano*, París, 1930, p. 301; cf. también Ibíd., pp. 245, 300.

Se ha visto cómo el total desvanecimiento de la hipótesis del engaño universal ante el principio inverso de la veracidad divina, que es de hecho el de la veracidad universal, sustituía el prejuicio de dudar por el prejuicio inverso de destruir todas las dudas. Si Dios es absolutamente veraz, puesto que él es el autor de mí mismo y de las cosas, es absolutamente imposible tanto que *algo* nos engañe como que *nosotros* nos engañemos.

Al confrontarse con las ideas oscuras y confusas de los sentidos, la veracidad divina mantiene necesariamente su misma exigencia universal. Por escasa que sea la realidad objetiva que tales ideas poseen, Dios es su autor. Por consiguiente, esa realidad no puede ser engañosa.

Nos encontraremos, pues, en presencia de una doble manera de encarar el problema:

1. en una primera perspectiva, sólo nos ocuparemos de restaurar y salvaguardar *cierta verdad intrínseca del sentido*, lo cual conduce a enfocar el problema del error sensible en función de dicha verdad y a atribuir a ese error una causa ajena al sentido: nuestra libertad, nuestro juicio;
2. en una segunda perspectiva, descubriremos *en el sentido cierta falsedad intrínseca*, lo cual conducirá a enfocar el
15 problema | del error sensible en función de esa falsedad y a atribuirle una causa o una ocasión situada en el propio sentido.

1. *Al situarnos en la primera perspectiva*, nos enfrentaremos a dos problemas:

A) establecer efectivamente que las ideas sensibles poseen una verdad que les es propia; por tanto, descubrir en ellas cierto valor objetivo indudable y determinar el límite de ese valor, a fin de precisar *en qué medida* estas ideas no son engañosas;
B) una vez resuelto este problema, habrá que ocuparse del segundo: ¿por qué ocurre que podamos engañarnos a propósito de las *ideas verdaderas*, o a propósito de lo que ellas tienen de verdadero?

A) El primer problema coincide con el de la Tercera Meditación. Tratábase allí de averiguar cuál es el valor objetivo de nuestras diferentes ideas; si me hacen salir de mí mismo, en qué medida y de qué manera. Este problema había sido resuelto de una manera afirmativa tratándose de las ideas claras y distintas, cuyo valor objetivo se halla ahora firmemente establecido. Incluso parecía resolverse también en el caso de las ideas oscuras y confusas, pero de una manera negativa: la falsedad material de tales ideas parecía tan indudable como la verdad material de la idea clara y distinta. Pero la veracidad divina nos constriñe a reconsiderar la cuestión: admitir que las ideas oscuras y confusas están despojadas de todo valor objetivo sería admitir que Dios nos engaña y contradecir el principio de que todo lo que posee una realidad objetiva, por escasa que sea, posee un valor objetivo, una verdad, por exigua que sea. Será, pues, necesario retomar, a propósito de las ideas sensibles, la tarea laboriosa que había asumido la Tercera Meditación, que sólo logró fundamentar la verdad de las ideas claras y distintas. Habrá que averiguar si en la realidad objetiva de mis ideas sensibles tengo de dónde obtener un medio para determinar con toda certeza algún fundamento de su valor objetivo. Veremos entonces reaparecer una búsqueda simétrica a la de la Tercera Meditación, en la que nos esforzaremos por descubrir, gracias al principio de la cantidad al menos igual de realidad formal en la causa y de realidad objetiva en el efecto, la cosa exterior a mí que corresponde a mi idea[22]. Al igual que en la Tercera Meditación, esta búsqueda presentará un doble aspecto: por una parte, se demostrará una existencia; por otra, se resolverá un problema de crítica del conocimiento al fundamentar el valor objetivo de una idea. En la Tercera Meditación, la existencia por probar era la de Dios y el valor objetivo por fundamentar el de nuestras ideas | en general, valor que finalmente se les reconoce a las ideas claras y distintas por intermedio de la idea de Dios. En la Sexta Meditación, la existencia por probar es la de las cosas materiales y el valor objetivo por fundamentar el de nuestras ideas sensibles. 16

¿Pero por qué se plantea nuevamente el problema a propósito de las ideas sensibles y por qué exige un esfuerzo suplementario?

22 Sexta Meditación, VII, p. 78, l. 28 y ss.; IX, p. 63.

¿No podía la demostración de la existencia del Dios veraz, término de la Tercera Meditación, bastar para otorgarles su verdad, por las mismas razones por las que ha otorgado su verdad a las ideas claras y distintas? De ninguna manera. Porque las ideas claras y distintas no eran en sí mismas, para nuestro entendimiento finito, objeto de duda natural alguna; por el contrario, la naturaleza de nuestro espíritu nos lleva a reconocer espontáneamente su verdad incuestionable. La única duda que les alcanzaba era la del genio maligno. Con la desaparición del genio maligno esa duda quedaba aniquilada y la veracidad divina, por el solo hecho de su presencia, volvía automáticamente a investir a estas ideas de su plena verdad. Aquí, por el contrario, se trata de las ideas sensibles, oscuras y confusas. La destrucción de la duda metafísica por obra de la veracidad divina no destruye *ipso facto* toda la capa de dudas hiperbólicas de origen natural, a las que simplemente se añadía la duda metafísica: dudas procedentes de los errores de los sentidos, de las ilusiones del sueño, de las alucinaciones y el delirio de la locura, de la ilusión de los amputados, de las falsas informaciones sensoriales debidas a trastornos patológicos, etc. Este conjunto de errores y motivos de duda subsiste y resiste, de hecho, al principio de la veracidad divina, que ante ellas debe contentarse con proclamar un derecho al que parece oponerse el hecho. Y una circunstancia agravante es que se reconoce que la realidad objetiva de las ideas sensibles es tan débil que, suponiendo que alguna verdad *mínima* pueda corresponder a su *minimum* de realidad, nuestra mente, de capacidad finita, parece incapaz de llegar a discriminar en esta pequeñez infinita el ser y la nada, de captar en el fondo de este contenido oscuro la parcela de verdad que allí podría encontrarse incluida. Producese en esta esfera, entre la veracidad divina y las dudas inherentes a la naturaleza de las ideas, un antagonismo que se hallaba totalmente ausente en la esfera de las ideas claras y distintas. La veracidad divina adopta, entonces, el aspecto inverso al del prejuicio de dudar que, por el hecho del genio maligno, dominaba en las tres primeras Meditaciones. Entra ella en lucha con el conjunto de las dudas hiperbólicas de origen natural exactamente de la misma manera como el principio del engaño universal entraba en lucha con la certeza natural de mi entendimiento. Pero mientras que en el primer caso la lucha terminaba

con la derrota total del principio negativo, aquí termina con el triunfo total del principio | positivo. El principio de la veracidad divina como principio reductor de las dudas naturales deberá, pues, desempeñar en la Sexta Meditación un papel infinitamente más activo que en la Cuarta y en la Quinta. Asumirá, aún más que en la Cuarta, una misión a la vez normativa y heurística, comparable bajo ciertos aspectos con la de la idea de lo perfecto en la Tercera[23]. 17

B) El segundo problema coincide y confirma el de la Sexta Meditación. También él es doble: habrá que explicar cómo de hecho, pese a la verdad del sentido, se producen errores a propósito de él y, por otra parte, descubrir cómo este error es concebible desde el punto de vista metafísico, es decir, cómo es compatible con la veracidad divina. La explicación del hecho deberá, pues, ser tal que Dios se muestre como no teniendo nada que ver directamente con ello. El principio de esta doble solución es suministrado inmediatamente por la misma Cuarta Meditación: tiene que ver con el mal uso de la libertad. Sin embargo, los otros elementos de la solución no pueden subsistir tal cual y deben adaptarse a la región en que el problema se plantea en este caso: la del sentido. En la esfera del entendimiento, el error procedía de la limitación de nuestro entendimiento, que es para mi voluntad infinita la ocasión de precipitar mi mente en la confusión entre la idea clara y distinta y las ideas oscuras y confusas, al afirmar lo confuso y lo oscuro como si fueran algo claro y distinto. Pero aquí se trata de la verdad de la misma idea oscura y confusa. A este respecto, si el error puede considerarse aún como proveniente de la limitación de nuestro entendimiento es sólo a condición de concebir que dicha limitación acarrea simétricamente una adulteración de las ideas oscuras y confusas a causa de su asimilación a las ideas claras y distintas. En pocas palabras, en el primer caso, la limitación del entendimiento se considera, en cuanto que acarrea cierta corrupción de la idea del entendimiento por parte de las ideas sensibles; aquí, ella se considera, en cuanto que acarrea una corrupción de la idea sensible, una perversión de «mi naturaleza» (en sentido estricto) por parte del entendimiento[24].

23 VII, p. 80, l. 11 y ss.; IX, pp. 63-64.

24 «Ordinem naturae pervertere»: VII, 83, l. 15; «Pervertir y confundir»: IX, 1, p. 66; Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, pp. 436-438; IX, pp. 236-237.

2. *Al situarnos ahora en la segunda perspectiva*, admitiremos o constataremos que los sentidos por sí mismos nos engañan directamente y comportan una falsedad intrínseca.

A primera vista, el problema parece simplificado. Ya no hay que preguntarse cómo ocurre que nos equivoquemos cuando la
18 idea es verdadera, puesto que ésta es intrínsecamente falsa. | Pero la simplificación es meramente aparente, pues aunque ya no tenemos que resolver el problema del error formal, es preciso resolver el de esta falsedad intrínseca. Y también en este caso hará falta encontrar una solución ambivalente: habrá que explicar por medio de qué mecanismo puede de hecho producirse esta falsedad intrínseca y descubrir, mediante tal explicación, que Dios no tiene nada que ver directamente con ello. En lo relativo al primer punto, la explicación ya no será psicológica sino psicofísica. En lo que atañe al segundo, el problema será mucho más arduo que en la Cuarta Meditación, precisamente porque la falsedad del sentido es inherente a él[25]. Proveniente de Dios en tanto creador del sentido, que está en nosotros independientemente de nosotros, no podrá imputársenos como si fuéramos sus autores, es decir, no podrá imputarse a nuestra libertad. Así, para dejar a salvo la responsabilidad de Dios hará falta descubrir aquí una solución original de la que la Cuarta Meditación no nos suministra ningún elemento, como no sean ciertos recursos a la teodicea.

En esta perspectiva, el conjunto de la investigación, caracterizada así bajo este triple aspecto (1° A y B, y 2°)[26], se ilumina con una luz completamente nueva. Aparece ya no como teniendo un fin dirigido únicamente a las ciencias y sus objetos, a saber, fundamentar la existencia de las cosas materiales, descubrir el principio y los métodos de las diversas ciencias, adaptar el método a las diferencias de los objetos, descubrir la adecuación de tal o cual de nuestras facultades al conocimiento de esos objetos, sino como persiguiendo un fin crítico interno de psicología y teodicea. Un fin crítico, el de determinar el valor objetivo de ciertas

25 «Sed nova hic occurrit difficultas»: VII, p. 83, l. 25; IX, 1, p. 66.

26 Damos a todo este conjunto (segunda parte) la designación *y*. Recordemos que hemos utilizado la designación *x* para la primera perspectiva. Ver más arriba, en este mismo capítulo, p. 3 [7].

ideas, acabar de determinar la validez de nuestros diversos conocimientos y resolver el problema de los límites de nuestras facultades; un fin psicológico, el de explicar el error sensible; un fin metafísico y teológico, el de justificar a Dios.

4

Confluencia de las dos perspectivas: *El nexus rationum*

La Sexta Meditación no debe caracterizarse según una sola de estas dos perspectivas (x o y), sino según las dos a | a la vez. Es al mismo tiempo una demostración vuelta hacia las cosas exteriores: probar la existencia de los cuerpos, su distinción real respecto a mi alma, la unión substancial de mi alma y mi cuerpo, fundamentar las diferentes ciencias; y una investigación crítica vuelta hacia mi interior: validez objetiva de mis conocimientos sensibles, problema humano del error sensible, problema de una teodicea justificadora. Todos estas metas se hallan indisolublemente asociadas: el valor objetivo de las ideas sensibles dentro de su región, por ejemplo, sólo se prueba por la demostración de la existencia de los cuerpos y de la unión de mi alma con un cuerpo; así mismo, en la Tercera Meditación el problema del valor objetivo de las ideas en general se resolvía mediante la prueba de la existencia de Dios fuera de mi idea. La prueba de la distinción real es indispensable para determinar los límites de la facultad sensible, así como la naturaleza y la ocasión principal del error formal en este dominio. La veracidad divina es, en fin, el principio indispensable sin el cual las pruebas de la existencia no podrían llegar a buen término, mientras que la demostración del efectivo valor objetivo de las ideas sensibles al interior de su dominio y el descubrimiento del mecanismo psicofísico del error sensible son indispensables para establecer que nada contradice de hecho a la veracidad y a la bondad de Dios. 19

Consideremos en sí misma la segunda perspectiva (y) y los dos puntos de vista que en ella hemos descubierto: 1) problema de la verdad intrínseca del sentido y carácter extrínseco del error formal; 2) problema de la falsedad intrínseca del sentido. Vemos

que la Sexta Meditación se sitúa simultáneamente en las dos perspectivas. Por un lado (1° A) establece la verdad intrínseca del sentido; por otro, (2°) se halla obligada a atribuirle una falsedad intrínseca en ciertos casos. De ahí se sigue que también se halla obligada a tratar correlativamente el problema del error bajo un doble aspecto: problema del error formal sensible, relativo a la falta del juicio nacida de nuestra libertad (1° B), y problema de la falsedad intrínseca de la información sensible, falsedad en la que nuestra libertad no interviene en calidad de factor (2°). Pero como hemos visto, también los dos problemas relativos al error, a saber, el problema del error formal y el problema del error material, comportan cada uno de ellos a su vez una doble investigación, ya que ésta debe ser, por una parte, una investigación —sea psicológica o psicofísica— encaminada a explicar un hecho de conciencia y, por otra, una investigación de metafísica y teodicea, encaminada a exculpar a Dios.

Ahora bien, sabemos que esta segunda perspectiva (*y*) se entrecruza con la primera (*x*). En consecuencia, el problema de la verdad intrínseca del sentido, al confundirse con el de su | valor objetivo, tiene él mismo una doble fisonomía, siendo por un lado una verdadera crítica del conocimiento (búsqueda de la validez) y por otro, prueba de una existencia (en este caso, de la existencia del cuerpo).

Producese, pues, una estrecha combinación de los seis grandes problemas:

1. problema de la existencia de los cuerpos (y de la unión del alma y el cuerpo);
2. problema del valor objetivo del sentimiento y de los límites de dicho valor;
3. problema de la explicación psicológica del error formal, a propósito del sentido;
4. problema de la justificación teológica de tal error;
5. problema de la explicación psicofísica de la falsedad intrínseca del sentido;
6. problema de la justificación teológica de dicha falsedad.

La Sexta Meditación va a desarrollarse siguiendo estas seis líneas diferentes y convergentes a la vez.

En fin, estos seis problemas serán tratados y resueltos *a la vez*. Hasta ahora habían sido tratados por separado. El problema del valor objetivo de las ideas o problema de su verdad se había tratado aparte en la Tercera Meditación; el problema del error (formal) aparte en la Cuarta. Aquí deben resolverse juntos, pues el uno se halla imbricado en el otro. En la Cuarta Meditación el problema del error se beneficiaba de la solución ya dada por la Tercera al problema de la verdad intrínseca de las ideas (de su valor objetivo): habiendo restaurado científicamente las ideas claras y distintas como intrínsecamente verdaderas, sólo quedaba por averiguar cómo nos equivocamos a su propósito: el único problema era, pues, el del error formal. Aquí, por el contrario, el problema de la verdad intrínseca de las ideas sensibles aún no se halla resuelto, puesto que él sólo se plantea precisamente sólo a partir del momento en que se pone en cuestión la falsedad del sentido. De ello se sigue que el doble problema, metafísico y psicológico, del error —¿cómo ha podido Dios hacer posible el error?, ¿cuál es, de hecho, el mecanismo del error?— se halla mezclado con el del valor objetivo. Tres hipótesis han de tenerse en mientes en tal caso: o bien el sentimiento es intrínsecamente falso y entonces hay que explicar cómo de hecho puede Dios haber puesto en nosotros una idea intrínsecamente falsa y cómo, siendo veraz, tenía el derecho de hacerlo; o bien la falsedad intrínseca es sólo aparente, Dios no nos engaña y el error formal procede sólo de nosotros, pero entonces la idea sensible es intrínsecamente verdadera y hay que determinar en la realidad de los hechos *cuál es el valor objetivo de esta idea, probar su verdad,* mostrando de manera indudable a qué verdad exterior a nosotros remite; o bien pueden unirse las dos hipótesis al limitarse recíprocamente: el sentido puede ser verdad intrínseca bajo unos aspectos y falsedad intrínseca bajo otros.

| La combinación de estos seis problemas no agota la com- 21
plejidad de la Sexta Meditación, tan acorde con la complicación natural propia de una razón última. La investigación se desarrolla, además, según el orden racional de las diversas facultades de conocer, descendiendo del modo de conocimiento que expresa la esencia del alma: el *entendimiento* (que testifica la *posibilidad*

del cuerpo), al modo del alma que le es el más ajeno[27]: el *sentimiento* (que testifica la *certeza* de su existencia)[28]; pasando por la *imaginación,* facultad intermedia (que testifica su *probabilidad*)[29].

Una vez alcanzada la zona de la demostración por medio del sentimiento, aquélla precisamente en que vemos esbozarse la implicación de los seis problemas que hemos distinguido, la división de la dificultad vuelve a conducir, en conformidad con el orden, al examen separado y sucesivo de los diversos elementos de la prueba final (la de la unión substancial) según su subordinación jerárquica, al descender también en este caso a elementos cada vez menos claros y distintos: prueba de la distinción real del alma y el cuerpo, que es una verdad de entendimiento puro[30]; prueba de la existencia de los cuerpos, que descansa en la compulsión, con abstracción del elemento cualitativo del sentimiento[31]; prueba de la unión, que descansa en la cualidad, es decir, en lo que en el sentimiento hay de más propiamente oscuro y confuso[32]. Combinación de los seis temas estrechamente entrelazados, doble desarrollo en tres grados de jerarquía descendente, y todo ello estrictamente regido por el orden, tal es la economía general de la Sexta Meditación, que se manifiesta como un extraordinario ejemplo de contrapunto filosófico.

27 VII, p. 73; IX, p. 57.

28 VII, p. 74; IX, p. 59.

29 VII, p. 73; IX, p. 58.

30 VII, p. 78, l. 2 y ss.; IX, p. 62.

31 VII, p. 79, l. 6 y ss.; IX, p. 63.

32 VII, p. 80, l. 26; IX, p. 64. El problema de la unión del alma y el cuerpo (la psicofísica) está orientado en su mitad (es decir, en lo concerniente a la unión más particular del alma con una parte del cuerpo) a la solución del problema de la falsedad intrínseca del sentimiento. La teoría de las condiciones de la unión más particular del alma con una parte del cuerpo desempeña, con respecto a la doctrina de la falsedad intrínseca, exactamente el mismo papel que la teoría de la unión de la voluntad infinita y el entendimiento finito en la doctrina del error formal: es la unión de lo indivisible y lo divisible, que da cuenta de la falsedad material del sentimiento en la Sexta Meditación. En fin, psicología y psicofísica dependen por igual del problema de exculpar a Dios.

CAPÍTULO X

REGIÓN DEL ENTENDIMIENTO: *POSIBILIDAD DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES. TEORÍA GENERAL DE LA POSIBILIDAD*

1

La demostración de la existencia de las cosas materiales, que consiste en averiguar si es posible descubrir una razón que permita concluir necesariamente que hay en mí ideas que remiten a una cosa material existente fuera de mí, entra, como hemos dicho, en un marco general en el que ya se inscribía la Tercera Meditación, la cual indagaba si hay en nosotros alguna idea que posea necesariamente un valor objetivo, es decir, que me obligue a poner su causa fuera de ella, en tanto patrón y original suyo.

La analogía de las metas impone la analogía de los procedimientos. En consecuencia, tampoco allí podría haber otra vía que la de «examinar mi interior» y recorrer en orden las diversas categorías de ideas y facultades: ideas innatas, ideas facticias, ideas adventicias; entendimiento, imaginación, sentimiento. Pero el orden se invierte: en vez de remontar de grado en grado, como en la Tercera Meditación, la serie ascendente de las ideas para culminar con la más clara y la más distinta de todas (la idea de Dios), fundamento de toda certeza y de todo valor objetivo esencial y existencial, se volverá a bajar de la facultad más alta, el entendimiento, y de las ideas más claras y ciertas (las ideas claras y distintas de los cuerpos), cuya certeza es completa, a facultades cada vez más bajas: imaginación, sentimiento. Y es que se trata de establecer correlativamente la existencia de la cosa más humilde, el cuerpo, y no la de la cosa más alta, Dios.

En primer lugar, descubro en mi entendimiento las ideas claras y distintas de las cosas materiales. | Tales ideas son verdaderas en nombre de la veracidad divina: son naturalezas o esencias 23

que implican la posibilidad de la existencia. Por consiguiente, las cosas materiales son *posibles*[1].

Esta conclusión se sigue necesariamente de la Tercera Meditación. Las ideas se han examinado allí con el fin de descubrir si alguna de ellas posee necesariamente un valor objetivo, es decir, un valor que remita necesariamente a algo fuera de mí, y se ha descubierto que este privilegio sólo puede otorgarse a la idea que encierra una realidad objetiva infinita. En consecuencia, sólo la idea de Dios ha podido ser investida inmediatamente del doble valor objetivo, esencial y existencial. Sin embargo, al descubrir desde la primera inspección y sin la más mínima duda que las ideas claras y distintas diferentes de la de Dios encierran cierta cantidad finita de realidad objetiva, mi entendimiento las juzga necesariamente verdaderas: es lo que constituye su evidencia. En razón de la presencia indudable de una realidad objetiva en ellas, las ideas claras y distintas tienen indudablemente a Dios como autor, y mi espíritu no podría equivocarse al considerarlas como verdaderas, es decir, como expresando una realidad inteligible a la que Dios puede, si quiere, hacer corresponder una realidad existencial. Poseen por tal razón un valor objetivo esencial, siendo intrínsecamente verdaderas incluso cuando las percibo en sueños. Ninguna duda puede, pues, alcanzarlas, fuera de la duda metafísica que es abolida en cuanto se me manifiesta la existencia del Dios veraz. Al ser reales y al ser Dios la realidad suprema, son verdaderas; al ser evidentes y al ser Dios la veracidad suprema, son una vez más verdaderas. Son evidentes porque son reales, así como Dios es veraz porque es real. La triple ecuación de su realidad con la de Dios, de su evidencia con su veracidad y de la realidad con la verdad garantiza por todas partes su verdad[2].

Las ideas oscuras y confusas, por el contrario, permanecen privadas de este valor objetivo esencial, pues al poseer sólo una realidad objetiva infinitamente pequeña, nunca puede mi entendimiento saber si tal realidad existe o no existe; es por ello que el entendimiento, al percibirlas oscura y confusamente, las juzga

1 VII, p. 71, l. 13-20.

2 Cuarta Meditación, VII, p. 62, l. 11-20; IX, pp. 50-51; Quinta Meditación, VII, p. 65, l. 2-4; IX, p. 51; VII, p. 69, l. 16, p. 70, l. 10; IX, pp. 55-56.

falsas o por lo menos dudosas. Las ideas claras y distintas de las cosas materiales atestiguan, pues, con toda certeza, gracias a su verdad esencial, la posibilidad misma de las cosas.

Pero no pueden atestiguar nada más. La finitud de su realidad objetiva excluye de ellas la existencia necesaria, pues | sólo una esencia infinita, al poseer por el mismo hecho una potencia infinita, posee necesariamente la existencia en virtud de la misma superabundancia de su poder; sólo ella implica una existencia cierta. Las esencias finitas, en virtud de la limitación de su ser y su poder, sólo contienen en sí la existencia posible y contingente[3]. Al ser su verdad puramente intrínseca, es decir, indiferente a la existencia real de cosas que les corresponden, no pueden aportarnos ninguna seguridad a este propósito. Si por el contrario sé sólo por ellas que tales cosas son posibles, conozco esa posibilidad de manera indubitable, «pues no hay duda de que Dios tiene el poder de producir todas las cosas que soy capaz de concebir distintamente, y nunca he juzgado que le fuera imposible hacer algo a menos que yo encontrara contradicción en poder concebirlo bien»[4]. 24

En la Primera Meditación el análisis regresivo que conducía al *cogito* ya había establecido las ideas matemáticas, en calidad de elementos componentes últimos y no susceptibles de descomposición, como condiciones de posibilidad de todas mis representaciones de las cosas sensibles. Ellas aparecen ahora como condiciones de posibilidad ya no sólo de nuestras representaciones de las cosas, sino de las mismas cosas[5]. Al conferirles, gracias a la demostración del Dios veraz, el valor objetivo que les faltaba, mi ciencia ha transformado las verdades del entendimiento en verdades de las cosas.

3 «La existencia está contenida en la idea o concepto de cada cosa, pues sólo podemos concebir algo bajo la forma de una cosa que existe; pero con la diferencia de que, en el concepto de una cosa limitada, sólo está contenida la existencia posible o contingente, mientras que en el concepto de un ser soberanamente perfecto está contenida la existencia perfecta y necesaria»: Compendio geométrico, Respuestas a las Segundas Objeciones, Axioma X; cf. Respuesta a las Primeras Objeciones, IX, pp. 88-89, 94; Respuestas a las Cuartas Objeciones, IX, p. 183.

4 Sexta Meditación, VII, p. 71, l. 17-20; IX, p. 57.

5 *Compendio geométrico de las Segundas Respuestas*, Axioma X.

2

Se descubrirá fácilmente lo que la tesis cartesiana tiene de específico al confrontarla con la de Malebranche. También Malebranche fundamenta el valor objetivo de las ideas claras y distintas en la coincidencia entre las condiciones de posibilidad de mi representación y las de las cosas: por una parte, las ideas son para mí condición de posibilidad de mi representación de las cosas sensibles; por otra, ellas son en Dios, a título de arquetipos de la creación, condiciones de posibilidad de la existencia de estas mismas cosas. Se asegura de este modo la correspondencia entre mi idea y la realidad fundamental de la cosa fuera de mí. Si nos atenemos a ello podemos decir que, lo mismo que en Descartes, esta correspondencia se fundamenta en la identidad de los dos órdenes de condiciones.

Pero el fundamento de esta identidad es completamente diferente en una y otra concepción. Para Malebranche, si la idea, condición de mi representación de las cosas, es al mismo tiempo arquetipo de tales cosas en Dios, lo es en virtud de la identidad substancial de esas condiciones en el seno de la Razón universal, que es, por una parte, mi luz y, por otra, regla de la creación, a la que el mismo Dios no puede sustraerse. Para Descartes, este fundamento desaparece, la libertad sustituye en Dios a la necesidad de la Razón. Hay, pues, la posibilidad de una total separación entre la regla de mi representación y la de la creación. Y esta total separación sólo se evita, de hecho, gracias a la veracidad divina, la cual, en cierto modo, la deja subsistir de derecho. Al no ser la identidad de los dos órdenes consustancial con la Razón de Dios sino nacida de su libertad, ella se encuentra condicionada por ésta. El acuerdo de los dos órdenes es, pues, puramente extrínseco.

De ello resulta que para Dios la posibilidad de las cosas no se reduce en Descartes, como lo hace en Malebranche, a la posibilidad concebida por mi entendimiento, es decir, a la posibilidad de las cosas para mí. Según Malebranche, Dios no puede crear nada que esté exento de las condiciones puestas por la idea, es decir, al margen de lo que nuestra razón, que es la del mismo Dios, concibe como posible. Para Descartes, por el contrario, aunque estamos ciertos de que Dios puede crear todo lo que nosotros concebi-

mos como posible, no podemos asegurar que no pueda crear lo que consideramos imposible: «Tengo por cierto y creo firmemente que Dios puede hacer una infinidad de cosas que nosotros no somos capaces de entender ni concebir»[6]. Así, puede en virtud de su omnipotencia unir substancialmente substancias que yo concibo como | en sí incompatibles, o dar el ser independiente a modos 26
que concibo como en sí inseparables de sus substancias[7]. Dios posee, en efecto, un poder infinito que nada podría limitar, y sabemos que lejos de hallarse sujeto al orden, a la verdad y al bien, por el contrario, los ha instituido libremente.

3

¿Quiere ello decir que la palabra «imposible» no tiene sentido *ni con respecto a Dios ni con respecto a las cosas*? Es evidente que no, pues si nada fuera en sí imposible, todo sería en sí posible; lo posible no se opondría ya a lo imposible y lo posible tampoco tendría ya ningún sentido. De nada serviría entonces decir que las cosas materiales son posibles. Es, pues, preciso dilucidar las nociones correlativas de posible e imposible.

En primer lugar, la omnipotencia de Dios, que implica por definición que nada le es imposible, fundamenta por el mismo hecho un orden superior de imposibilidad, a saber, todo aquello que

6 Respuesta a las Cuartas Objeciones, VII, p. 249, l. 12-13. «Sé que mi inteligencia es finita y que el poder de Dios es infinito; por tanto, no pretendo ponerle límites, sino que me contento con examinar lo que puedo o no concebir. Es por ello que sostengo con audacia que Dios puede hacer todo lo que considero posible, sin incurrir en la temeridad de afirmar que no puede hacer lo que repugna a mi manera de pensar: sólo digo que ello implica contradicción...»: Carta a Morus, 5 de febrero de 1649, p. 272, l. 21-25.

«Por lo que a mí toca, me parece que nunca se debe decir de ninguna cosa que es imposible para Dios, pues al depender de su omnipotencia todo lo que es verdadero y bueno, ni siquiera me atrevo a decir que Dios no puede hacer una montaña sin valle, o que uno más dos no sean tres; sino que digo sólo que me ha dado una mente de tal naturaleza, que no podría concebir una montaña sin valle o que uno y dos no son tres, etc. Y me limito a decir que tales cosas implican contradicción de mi pensamiento»: Carta a Arnauld, 29 de julio de 1648, V, p. 223; cf. también Carta a Mersenne, 15 de abril de 1630, I, p. 146.

7 Respuestas a las Cuartas Objeciones, ibíd.

no podría ser sino por la negación de esta omnipotencia misma. Hay, pues, a pesar de todo, algo que para Dios es imposible: aquello que limitaría su omnipotencia o su ser (pues ser y potencia son idénticos). En suma, Dios excluye la nada. De ello resulta que todo lo que implica la nada es un *imposible absoluto*. Así, es absolutamente imposible que Dios no exista[7bis], que sea engañador, que pueda hacer que lo que existe o ha existido no exista; que pueda derogar el principio de causalidad; que pueda crear seres independientes (de ahí la necesidad de la creación continua); que no pueda hacer lo que concebimos como posible; que pueda tolerar átomos, que pueda crear el vacío. En efecto, Dios no puede no ser, pues se define por el ser que constituye toda su potencia[8]: cuanto menos ser hay, hay menos potencia[9]. No puede ser engañador, | pues engañar es dirigirse a la negación, es querer la nada, limitar su ser y su poder[10]. No puede hacer que lo que ha existido no haya existido, pues ello sería transformar lo verdadero en falso, el ser en nada[11]. No puede derogar el principio de causalidad, pues ello sería hacer que el ser pueda crear la nada o la nada el

27

7bis San Agustín, *Contra Faustum*, t. XXVI, cap. V, p. 274.

8 «Sería una imperfección en Dios poder privarse de su propia existencia; es por ello que, para salir al paso a las calumnias de los murmuradores, sería de la opinión de que os sirváis de estas palabras: "Y repugna que Dios pueda privarse de su propia existencia, o que pueda perder además, etc."»: V, pp. 545-546. La fundamental libertad de Dios puede, en rigor, conciliarse con esta imposibilidad de limitar su omnipotencia; pero ello no quita que esta imposibilidad haga que Dios no pueda querer no existir. Es imposible pensar, con A. Koyré (*Ensayos sobre la idea de Dios en Descartes*, París, 1922, p. 197) que si Dios existe necesariamente, no es porque no puede obrar de otra manera, sino porque ha querido que sea así. Como acabamos de ver, la necesidad de la existencia de Dios no pertenece a la esfera de las verdades eternas, libremente instituidas por su voluntad. Por otra parte, la necesidad de existir no se le impone a Dios por su entendimiento, sino por la naturaleza de su voluntad: ésta se sigue de su omnipotencia y no podría, por tanto, limitarla.

9 Primera Meditación, VII, p. 21, l. 22-24; IX, pp. 16-17.

10 Tercera Meditación, VII, l. 7-9; IX, p. 52; Cuarta Meditación, VII, p. 53, l. 25-29; IX, p. 43; Principios, I, art. 29.

11 «Que pueda ocurrir que lo que se ha hecho no se haya (...), concebimos con claridad que esto es imposible y que, de este modo, no hay en el hecho de que no lo haga ninguna falta de potencia por parte de Dios»: Carta a Morus, 5 de febrero de 1649, V, p. 273, l. 22-26.

ser[12]. No puede crear seres independientes, pues mostraría de ese modo que su potencia es finita[13]. No puede | crear el vacío, pues 28

12 Segunda Meditación, VII, p. 40, l. 21; IX, p. 32. Sexta Meditación, VII, p. 79, l. 14-18; IX, p. 63; Segundas Respuestas, VII, p. 135, l. 11-19; IX, p. 106; VII, p. 165, l. 7; IX, p. 128.

13 «Dios no haría aparecer que su potencia es inmensa si creara cosas tales que puedan luego existir sin él, sino que por el contrario mostraría, de ese modo, que es finita, en cuanto que las cosas que él habría creado una vez no dependerían ya de él para *existir*»: Carta a Hyperapistes, agosto de 1641, III, p. 429; Carta a Elizabeth, 3 de noviembre de 1643, IV, p. 332. Cf. la *Carta a Mesland* del 2 de mayo de 1644: «Confieso que hay contradicciones que son tan evidentes que no podemos representárnoslas en nuestro espíritu sin que las juzguemos completamente imposibles, como aquella que Usted propone: *que Dios hubiese podido hacer que las criaturas no fueran dependientes de él*. Pero no debemos representárnoslas para conocer la inmensidad de su potencia, ni excogitar ninguna preferencia o prioridad entre su entendimiento y su voluntad; pues la idea que tenemos de Dios nos enseña que hay en él una sola acción, completamente simple y completamente pura»: IV, p. 119. Descartes no da a entender, de esa manera, que la imposibilidad de Dios para crear seres independientes de él sea una verdad del mismo nivel que las verdades eternas libremente creadas, pues esta imposibilidad es absoluta, es decir, válida en sí para el mismo Dios, en virtud de su omnipotencia. Adviértenos empero que no atribuyamos esta imposibilidad a una regla que el entendimiento impusiera en Dios a su voluntad. En efecto, además de que el acto de Dios es simple y no supone ninguna distinción entre entendimiento y voluntad, esta imposibilidad no podría deberse a lo que en él sería entendimiento, pues ella emana precisamente de la omnipotencia infinita de su voluntad intrínsecamente considerada. Por otra parte, también indica que la fórmula: *Dios no puede crear seres independientes*, por su carácter negativo y limitativo, es inadecuada para representar la inmensidad positiva de su potencia, que no es limitada por nada, aunque la imposibilidad en cuestión resulta de ello necesariamente. H. Gouhier apunta, en unas observaciones llenas de penetración (*Las exigencias de la existencia*, etc., p. 29), que «cuando se trata del bien definido por el odio de Dios, y sobre todo de Dios que crea seres que no dependen de él, Descartes no afirma nada más», que él «vacila» en afirmar. Sin embargo, para el primer punto, que no concierne al bien en sí sino al bien tal como Dios ordenaría a sus criaturas representárselo, Descartes afirma *sin vacilar*: «¿Por qué no habría podido prescribir tal mandamiento a su criatura?»: Conversación con Burman, V, 160. En efecto, aunque Dios en sí no puede ser malvado, en la medida en que la malicia implica la nada, nada prueba que la bondad en sí sea la bondad tal como nos la representamos; o al menos, sólo lo es en virtud de la veracidad divina, que quiere que Dios no nos engañe en aquello en que nos enseña; pero Dios hubiera podido enseñarnos otra cosa, los fines de Dios son impenetrables, y el mandamiento de odiarlo hubiera podido integrarse como un bien relativo en la economía general

el vacío es una nada y no tiene ninguna propiedad[14]. No puede no poder hacer lo que concebimos posible, pues de ese modo pondría de manifiesto su impotencia; no puede por tanto tolerar el átomo, pues su potencia se vería limitada si se hallara privada del poder de dividir una parcela de extensión que, por pequeña que sea, se concibe claramente como siempre divisible en sí misma[15].

---

de una obra ordenada según el principio de lo mejor, con el mismo título con que el error entra en ella de hecho, siendo así que juzgamos que es un mal. Para el segundo punto, H. Gouhier precisa: «De ninguna manera dice Descartes: Dios hubiera podido crear seres no dependientes de él; sino que no tenemos el derecho de pensar que no hubiera podido crear seres no dependientes de él». Pero Descartes dice que no tenemos el derecho de pensar que hubiera podido crear seres independientes de él, pues se pensaría entonces un absurdo, al concebir que Dios, en virtud de su misma omnipotencia, negaría su omnipotencia, al limitarla. Sólo nos advierte que la fórmula de nuestro lenguaje: «no puede», contradice al contenido que ella afirma, a saber, la omnipotencia a la que nada puede limitar, y nos recomienda, en consecuencia, que evitemos usar esta fórmula para representar la omnipotencia.

14 Carta a Arnauld, 29 de julio de 1648, parágrafo 6, V, p. 223.

15 *Principios*, segunda parte, art. 20: «No podemos comprender que [Dios] haya podido privarse de la facultad de dividirlos [los átomos], pues no tomamos como una señal de impotencia cuando alguien no puede hacer aquello cuya posibilidad no comprendemos con claridad, sino sólo cuando no puede hacer aquello cuya posibilidad concebimos con claridad. Ahora bien, nosotros concebimos que la división de un átomo es algo posible, ya que lo concebimos extenso»: Carta a Morus, 5 de febrero de 1649, V, p. 273; Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1646, III, p. 477. Debe observarse que los dos dogmas cardinales de la física, negación del átomo y negación del vacío, se presentan para Dios como necesidades y no como resultantes de una libre elección divina. La imposibilidad de limitar la potencia de Dios plantea, por otra parte, un problema relativo al mundo creado, del que es difícil concebir que sea limitado, pues si lo fuere, Dios habría limitado su omnipotencia creadora, un problema cuya gran dificultad verá Malebranche y para cuya solución empleará los mejores recursos de su sistema. Los argumentos de Descartes para postular el mundo sólo como indefinido y no como absolutamente infinito son dos. El primero se funda en la perfección de Dios, que debe ser necesariamente más grande que la del mundo: «Es opuesto a mis ideas asignar límites al mundo, pues no conozco en él límite alguno (...) Es por ello que digo que es indeterminado o indefinido (...); pero no me atrevería a decir que es infinito, pues creo que Dios es más grande que el mundo no en razón de su extensión, que no concibo en Dios, como he dicho varias veces, sino en razón de su perfección»: Carta a Morus, 15 de abril de 1649; Respuestas a las penúltimas instancias, V, p. 344, l. 5-14, p. 345, l. 9-16. No se explica, por este argumento, cómo Dios, en virtud de su mayor perfección, ha podido limitar su omnipotencia a la creación de un mundo

| La infinidad de la omnipotencia crea, pues, para Dios todo un conjunto de imposibilidades absolutas, así como la infinidad del ser implica la imposibilidad del no-ser, ya que sólo el ser es y el no-ser no es. Aquí, Descartes se limita a retomar la tradición platónico-agustiniana de San Anselmo: «¿Pero cómo eres omnipotente si no puedes todo? ¿Cómo puedes todo si no puedes ni ser corrompido, ni mentir, ni hacer que lo verdadero sea falso, ni que lo que está hecho no esté hecho, y otras cosas semejantes? ¿Pero no es poder todo eso una real impotencia más bien que una potencia? (...) Señor Dios, tú eres tanto más verdaderamente poderoso cuanto que no puedes nada por impotencia»[16]. 29

Con estas imposibilidades absolutas se vinculan los principios de que *la nada no tiene propiedades* y *para pensar hace falta existir* (pues pensar es una propiedad y la nada no tiene propiedades)[17], y por consiguiente el mismo *cogito*, inconcebible sin la conciencia del principio de que *para pensar hace falta existir*.

---

menos perfecto. El segundo argumento se funda en la incomprensibilidad divina: Dios puede tener razones para nosotros incomprensibles de hacer el mundo finito (Carta a Chanut, 6 de junio de 1647, V, p. 52, l. 21-25; cf. también *Principios*, III, art. 1 y 2). Pero Dios es incomprensible porque es perfecto, no puede hacer nada imperfecto, so pena de delimitar su voluntad por la nada y de contradecir su omnipotencia incomprensible. Parece, pues, que deberíamos tener, por el contrario, una razón suficiente, extraída de la misma naturaleza de Dios, para inferir positivamente la perfección e infinitud de su obra. Cf. vol. I, cap. VII, 354 [301] y ss. Se notará, en fin, que todos los argumentos que demuestran la imposibilidad del átomo se vuelven de inmediato contra la no-infinidad del mundo. En efecto: 1) concebimos clara y distintamente que esta infinidad es posible: sería, pues, un signo de impotencia, si Dios no pudiera crear el mundo infinito; 2) consideramos como un signo de impotencia para una voluntad el hecho de que limite su omnipotencia y quiera limitarse a lo finito, que implica una parte de nada: así, Dios, en virtud de su omnipotencia infinita, no podría tener en sí razones, para nosotros incomprensibles, de crear un mundo meramente finito. Vimos, al tratar del error, que Descartes adoptaba la hipótesis de que Dios ha creado el mundo sumamente perfecto (cf. vol. I, pp. 354 [301] y ss.), y se verá que toda la Sexta Meditación apunta a demostrar que Dios ha creado por lo menos el mejor de los mundos posibles. La concepción del mundo como imperfecto y no infinito parece más bien una doctrina impuesta por el dogma católico. Es lo que se desprende de la comparación entre los artículos 1 y 2 de la tercera parte de los *Principios*.

16 **San Anselmo**, *Proslogion*, cap. VII.

17 **Carta a Arnauld, 29 de julio de 1648**, p. 223. Cf. vol. I, cap. III, p. 54, nota 3, los artículos ya indicados de H. Gouhier y Ginette Dreyfus.

De estas imposibilidades deriva igualmente el principio de la inmutabilidad de la voluntad divina[18], que fundamenta fuera de nuestro entendimiento y para Dios mismo una nueva imposibilidad absoluta: la de cambiar las verdades que ha instituido libremente, pues una voluntad que se corrige es una voluntad inconstante, afectada por un defecto (*defectus*) y por tanto imperfecta y limitada. Esta imposibilidad de cambiar las verdades una vez que éstas han sido instituidas, será un elemento necesario en la demostración de la distinción real del alma y el cuerpo, pues aunque Dios puede decidir desde toda la eternidad derogar en la existencia las reglas de posibilidad eterna que ha instituido para nuestro entendimiento finito, no estando en sí mismo obligado por tales reglas, no puede hacer que de esa manera las reglas dejen de valer como tales. Es por ello que podrá unir de hecho en una substancia compuesta existente dos substancias que se oponen entre sí, pero no hacer de ellas una sola y misma cosa en esencia, lo cual sería abolir intrínsecamente la verdad eterna que hace de ellas dos substancias realmente diferentes[19].

Lejos de depender del principio de contradicción, el principio | parmenideano de la imposibilidad de la nada y la necesidad del ser debe, por el contrario, considerarse como su fundamento. El principio de contradicción sólo es una «máxima» derivada de nuestra idea de la infinidad del ser de Dios, que nos revela, juntamente con la negación absoluta de la nada por parte del ser, todos los principios que se encuentran implicados en ella de una manera inmediata (principio de causalidad, principio de que la nada no tiene propiedades, de que para pensar hace falta existir, etc.). Por lo que tiene de vacío y estéril, el principio de contradicción, puramente formal, contrasta con los principios plenos y fecundos, a la vez materiales y formales que son el *cogito* y Dios[20]. Así, Descartes

18 *Principios*, segunda parte, art. 36 y ss.

19 Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, pp. 444-445; IX, p. 242.

20 *Carta a Clerselier*, junio de 1646, IV, p. 447; *Principios*, I, art. 49. Descartes enumera allí, en el mismo plano, como verdades eternas, las siguientes «nociones comunes» o «máximas»: el principio de contradicción, el de que lo que se ha hecho no puede no haber sido hecho, el de que quien piensa no puede dejar de ser o de existir al tiempo que piensa, etc., fórmulas todas necesariamente derivadas de la idea del ser infinito (cf. ibid., arts. 7 y 10); cf. también art. 60: «Conoceremos

ya habría resuelto por su cuenta un problema postkantiano: el de descubrir un principio a la vez material y formal, fundamento del principio formal de contradicción, que uniendo en sí la necesidad de este principio lógico con la fecundidad de un principio real, sería el principio mismo de la realidad (*Realität*).

4

Todas estas verdades, que se siguen necesariamente de la omnipotencia de Dios y a las que el mismo Dios no puede en absoluto sustraerse, son verdades primeras situadas en cierto modo *más allá de las verdades eternas instauradas por el libre arbitrio divino*. Al formar una sola cosa con el ser mismo del Todopoderoso, no pueden no ser; no pueden, en consecuencia, haber sido libremente creadas; son *increadas*.

Se comprende que dadas sus tendencias, Malebranche haya sido llevado de ese modo a sustituir el principio «para pensar hace falta existir» por el principio «la nada no tiene propiedades», «la nada no es visible ni inteligible», de modo de deducir de él el mismo *cogito* y de tomar así su punto de partida directamente en la visión del ser divino. Esta desviación angular inicial puede parecer insignificante. Cambia sin embargo de manera radical todas las | perspectivas[21]. Sin duda el *cogito* se halla condicionado 31

ante todo que existimos en cuanto que a nuestra naturaleza pertenece pensar, que hay un Dios del que dependemos; y después de haber considerado sus atributos, podremos buscar la verdad de todas las otras cosas por cuanto él es su causa. Además de las nociones que tenemos de Dios y de nuestro pensamiento, también encontramos en nosotros el conocimiento de muchas proposiciones que son perpetuamente verdaderas, como, por ejemplo, que la nada no puede ser autor de nada». Volvemos a encontrar allí, originalmente ligadas, las nociones primeras situadas más allá de toda duda: *cogito*, Dios, causa, ser, exclusión de la nada. Cf. también *Compendio geométrico*, Respuestas a las Segundas Objeciones, tercer postulado.

21 Problema examinado en la obra que preparamos sobre la *Metafísica de Malebranche*. Según Malebranche, el *cogito* se funda en el principio de que «la nada no tiene propiedades», o de que la nada es invisible (*Conversaciones sobre la Metafísica y la Religión*, 1, parágrafo 1). La última edición de *Búsqueda de la Verdad* precisa que este principio es «el primer principio de nuestro conocimiento»,

en Descartes por el principio de que *para pensar hace falta existir*, ulteriormente reductible el mismo al principio de que *la nada no tiene propiedades*, cuyo fundamento es la idea de ser; sin duda estas nociones, que se sustraen de un solo golpe a la duda metafísica del mismo modo que la causalidad, la inmutabilidad de Dios, etc., pertenecen todas al orden de las verdades increadas. Ello no impide que en Descartes el punto de partida siga siendo la duda y no la certeza y aún menos la visión de Dios. En efecto, los principios invulnerables a la duda metafísica no deben su invulnerabilidad a su carácter increado, es decir, a su necesidad absoluta en Dios: ya que inicialmente Dios es, o se supone desconocido, esta necesidad para Dios no puede ser percibida por nosotros en lo más mínimo en el punto de partida. Es por ello que algunas verdades de este orden, y de las más importantes, como es el caso de la existencia de la veracidad de Dios, son negadas por la hipótesis del genio maligno. Es, en efecto, una necesidad absoluta, una verdad increada, que Dios existe y no es engañador. Para no percibirlo hay que tener, o fingir tener un conocimiento oscuro y confuso de Dios. Por añadidura, creer que Dios me engaña es idéntico a creer que Dios no existe, ya que el engaño pertenece al orden de la nada, de modo que en realidad probar que Dios existe es *ipso facto* probar que es veraz. Por consiguiente, la hipótesis del genio maligno, que es en sí una hipótesis absurda, sólo es posible por la imperfección del conocimiento de Dios, la cual da testimonio de ese absurdo. Y puesto que el punto de partida es la ficción del genio maligno, no puede éste encontrarse en el conocimiento de Dios, del que sin embargo depende la verdad en sí del principio sin el que el *cogito* sería imposible. De ahí se concluye que la certeza de las proposiciones invulnerables a la duda metafísica se descubre originalmente como un hecho dentro de mí y no como siguiéndose de su fundamento necesario en Dios.

Queda por saber por qué cuando tengo un conocimiento oscuro y confuso de Dios puedo dudar de su veracidad en nombre del genio maligno, mientras que los principios que forman con

---

de donde se deduce el principio de los cartesianos según el que «se puede aseverar de una cosa lo que se considera con claridad encerrado en la idea que la representa»: *Búsqueda de la Verdad*, IV, cap. XI, parágrafo 3, (ed. Lewis), II, p. 58.

Dios un solo todo (el de causalidad, el de que para pensar hace falta existir, el de que la nada no tiene propiedades, etc.) son en ese mismo lapso invulnerables a la duda maléfica. La única respuesta pensable es que incluso cuando | el conocimiento de Dios es en mí 32
oscuro y confuso, tengo de estos principios un conocimiento suficientemente claro y distinto como para ser incapaz de dudar metafísicamente acerca de ellos. En otras palabras, la necesidad divina absoluta de estos principios percíbese inmediatamente en ellos como una necesidad, sin que tenga yo conocimiento de su origen divino, es decir, sin que sepa que ella se funda como tal en el ser absoluto de Dios. Puedo, pues, dudar metafísicamente de Dios, sin poder dudar acerca de ellos. Su certeza, en cambio, es tan inexplicable como indudable. Es una certeza de hecho, como la del *cogito*. Su privilegio no podría provenir, en todo caso, del hecho de que sean verdades increadas, puesto que este privilegio falta a algunas de ellas. Verdades eternas creadas o increadas están sujetas a la misma servidumbre y sólo pueden ser fundamentadas de derecho por el conocimiento claro y distinto de la existencia de Dios. La única diferencia está en que la veracidad divina se requiere para garantizar las primeras, mientras que no tiene que intervenir para imponer las segundas. El privilegio de los principios primitivamente indubitables proviene del hecho de que, como nos lo dice Descartes, no implican la afirmación de ninguna existencia, y lo que el genio maligno afecta es precisamente a todas las existencias, con excepción de la mía.

5

Fuera de lo *imposible en sí y para Dios,* hay lo imposible para nuestro entendimiento: lo que implica contradicción con las verdades y necesidades libremente instituidas en mi mente por la omnipotencia infinita. Por definición, tales verdades necesarias no podrían constreñir ni limitar esta omnipotencia. De donde se sigue que la imposibilidad para con nuestro entendimiento no es la imposibilidad para con Dios, ni tampoco en principio la imposibilidad para con las cosas en sí exteriores al entendimiento, «porque por el hecho mismo de estar una cosa fuera del entendimiento,

es claro que ella no implica nada, sino que es posible»[22]. Estas verdades abarcan el conjunto de nuestras ideas claras y distintas, en particular las esencias matemáticas. Expresan, no la totalidad de la omnipotencia de Dios, sino únicamente una de sus posibilidades; son una *parte del ser*, no *todo el ser*. Es por ello que Dios, que nunca podría crear lo falso, que es nada, hubiera podido crear otras *verdades*, pues así hubiese creado otros seres y no la nada.

Pero se plantea la cuestión de saber si el principio de contra-
33 dicción | pertenece al orden de las verdades increadas y define la posibilidad y la imposibilidad absolutas, o si pertenece al orden de las verdades creadas, definiendo la posibilidad y la imposibilidad relativas a nuestro entendimiento. En la medida en que, en tanto principio general, deriva inmediatamente de la realidad infinita de Dios y de las necesidades que ésta implica, pertenece con toda evidencia a la esfera de las verdades increadas y forma un todo con la omnipotencia divina, rige necesariamente las cosas, nunca puede ponerse en duda. Mas vemos, por otra parte, que Descartes opone a cada instante la omnipotencia de Dios a lo que nuestro entendimiento concibe como imposible por el hecho de considerarlo contradictorio[23]. De ahí debe concluirse que hay dos órdenes de la contradicción[24]: uno de ellos se refiere a la omnipotencia divina y pertenece a su misma definición; es absoluto, vale para Dios mismo y determina la esfera de las imposibilidades divinas. El otro se refiere a las capacidades de nuestro entendimiento y a sus principios; junto con este mismo entendimiento, deriva de la libertad de Dios y determina imposibilidades sólo en relación con el hombre[25]. Estos dos principios son fáciles de distinguir, pues

22 Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, p. 119; Conversación con Burman, V, p. 161.

23 Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 249, l. 8-13; IX, p. 192; Carta a Morus, 5 de febrero de 1649, V, p. 272, l. 21-26; Carta a Mersenne, 15 de abril de 1630, I, p. 146; Carta a Arnauld, 29 de abril de 1648, V, p. 224.

24 Cf. Boutroux, *De veritatibus aeternis apud Cartesium*, pp. 23 y ss., 84: «Dios no admite nada que repugne a su perfección, es decir que él excluye *la contradicción absoluta*. En cuanto a las cosas que de él proceden, pueden ser contradictorias entre sí, es decir, *relativamente*»: trad. Canguilhem, 1927; cf. también Jean Laporte, ob. cit., p. 171, que cita este texto, ibíd., nota 6; H. Gouhier, art. cit., pp. 29-30.

25 «En cuanto a la dificultad de entender cómo le ha sido a Dios libre e indiferente hacer que no sea verdadero que los tres ángulos de un triángulo son

el primero expresa *la incompatibilidad del ser y del no ser*, mientras que el segundo *establece la recíproca incompatibilidad de ciertas ideas o de ciertos seres.* Ahora bien, es evidente que Dios está por encima de esta última incompatibilidad, pues ha creado por igual todos estos diferentes seres, y si ha decidido hacérnoslos concebir como incompatibles a fin de que los consideremos separados, es decir, verdaderamente diferentes, él puede con su omnipotencia unirlos o separarlos como le | place[26]. Además, es 34
evidente que por su omnipotencia Dios hubiese podido crear un orden de cosas tal que lo que nos parece así incompatible, imposible y contradictorio, no lo fuera ni nos lo pareciera. Hubiese podido hacer que «una montaña se diera sin valle» tanto como que 1 más 2 no fueran 3[27]. Pues hubiese creado de esa manera

---

iguales a dos rectos o, generalmente, que los contradictorios no pueden estar juntos, se la puede eliminar con facilidad al considerar que la potencia de Dios no puede tener ningún límite, y al considerar también que nuestra mente es una cosa finita y creada de tal naturaleza que puede considerar posibles las cosas que Dios ha querido que existan verdaderamente, pero no que puede concebir igualmente posibles las que Dios hubiese podido hacer posibles, pero que de hecho ha querido hacer imposibles. Porque la primera consideración nos hace ver que Dios no puede haber estado obligado a hacer que sea verdadero que los contradictorios no pueden estar juntos, y que, por consiguiente, ha podido hacer lo contrario; luego, la otra nos asegura que aunque ello sea verdadero, no debemos tratar de comprenderlo, por cuanto nuestra naturaleza no es capaz de ello»: Carta a Mesland, mayo de 1644, p. 18, l. 6-25.

26 «Es cierto que las ideas dependen de las cosas en tanto que las representan; pero no hay contradicción en las cosas, sino únicamente en las ideas, pues sólo a nuestras ideas las juzgamos de tal modo que se oponen entre sí. Ahora bien, las cosas no se oponen entre sí, porque todas pueden existir, de tal modo que la una no se opone a la otra. Con las ideas ocurre lo contrario, pues en ellas juzgamos sobre cosas diferentes (*diversas*) que no se contradicen por separado, pero que juzgamos de tal modo que llegamos a hacer de ellas una sola. Es así como nace la contradicción»: Conversación con Burman, V, p. 161. La contradicción en nuestro entendimiento sería, pues, el signo que Dios nos habría dado para reconocer los seres realmente diferentes, es decir, separados. Es exactamente el papel que le vemos desempeñar en lo atinente al cuerpo y al alma. Pero Dios puede, si quiere, unir substancias que nosotros consideramos separadas o separar de sus substancias ciertos modos que nosotros consideramos inseparables de ellas: Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 249; IX, p. 192.

27 Carta a Arnauld, 29 de junio de 1648, parágrafo 6, V, p. 223. El ejemplo de una montaña sin valle es, en Descartes, el ejemplo tradicional de la contradicción. En la prueba ontológica, al asimilarse la necesidad de que la existencia se halle

no una falsedad sino otra verdad, no la nada sino un nuevo ser. Ahora bien, lo único que le está prohibido es la creación de lo falso y de la nada.

Así, lo imposible para nuestro entendimiento no es en absoluto, por hipótesis, lo imposible para Dios, si admitimos que Dios puede hacer algo que no podemos entender. De allí no se sigue, sin embargo, que pierdan todo valor objetivo las reglas de la posibilidad que Dios ha instaurado como verdades eternas para nuestro entendimiento, y que en las cosas tales como Dios las ha creado pueda ser en sí posible lo que nuestro entendimiento concibe como imposible. Esta hipótesis sólo podía tenerse en consideración durante las dos primeras Meditaciones, en un punto del orden de las razones en que la veracidad divina aún no se hallaba establecida. A menos que se dé una revelación particular, sea por parte del sentimiento natural o por parte de las *Escrituras*, debemos considerar necesariamente excluido del mundo que tiene a Dios por autor de todo lo que concebimos como imposible. En efecto, al ser Dios veraz, ha establecido las verdades de nuestro entendimiento como debiendo valer objetivamente: ha dado a nuestro pensamiento un conocimiento verdadero de las verdaderas
35 condiciones de posibilidad | que ha establecido realmente para las cosas de este mundo. Las ha establecido, por otra parte, como debiendo durar eternamente, puesto que su voluntad es inmutable. Así, la imposibilidad para nuestro entendimiento es *ipso facto la imposibilidad en las cosas*, aunque no es en modo alguno *una imposibilidad para la omnipotencia de Dios*[28]. Puede decirse que se

comprendida en la esencia de Dios a la que hace que la montaña no pueda existir sin valle, uno puede verse tentado a creer que esta necesidad es, al igual que la necesidad matemática o lógica, no absoluta sino relativa al decreto de Dios que instaura las verdades eternas. Pero Descartes sólo ha querido establecer que toda necesidad percibida en mi entendimiento, sea ésta absoluta e inmanente a Dios o relativa a mí y decretada por Dios, debe someterse a la prueba de su valor objetivo. En consecuencia, la prueba ontológica no escapa a esta obligación más que las otras pruebas matemáticas o lógicas.

28 «Pero hay que volver a la regla poco antes formulada, a saber, que sólo podemos tener algún conocimiento de las cosas por las ideas que concebimos acerca de ellas y que, por consiguiente, sólo debemos juzgar acerca de ellas en conformidad con tales ideas, e incluso pensar que todo lo que se les opone es absolutamente imposible e implica una contradicción. No tenemos, pues, ninguna

da aquí lo imposible no porque Dios *no puede* hacerlo, sino porque Dios *no quiere hacerlo*. Mientras que la imposibilidad absoluta en Dios es algo así como el testimonio negativo de la ilimitación de su omnipotencia —a la que le es imposible no ser omnipotencia—, la imposibilidad para nuestro entendimiento, en cuanto que es a la vez una imposibilidad en las cosas, es la manifestación positiva de la voluntad todopoderosa, creadora de esas cosas, en tanto que esa voluntad es inmutable y veraz. Es, pues, imposible refugiarse detrás de la omnipotencia de Dios para negar el valor de toda ciencia y de todo razonamiento humanos, para afirmar que Dios ha podido poner efectivamente en nuestro universo cosas que se conciben como imposibles para nuestro entendimiento.

Sin embargo, por razones que escapan a nuestra razón pero que dependen de los fines impenetrables de la divinidad y se justifican, de derecho, por el principio de lo mejor, Dios, por su omnipotencia, ha podido poner de hecho en nuestro universo cosas que claramente repugnan a las posibilidades que concibe nuestra mente: por ejemplo, ha podido establecer la unión del cuerpo y el alma en una substancia compuesta (y también otros misterios de unión y separación que se hallan por encima de la naturaleza, como el de la encarnación y la transustanciación)[29]. Pero en tal caso, Dios, que es veraz, nos lo da a conocer él mismo de manera indubitable. ¦ Por consiguiente, nada puede admitirse 36

razón para asegurar que no hay montañas sin valles, sino que vemos que sus ideas no pueden estar completas cuando las consideramos la una sin la otra, aunque podamos, por abstracción, tener la idea de una montaña o de un lugar por el que se sube de abajo hacia arriba sin considerar que, por el mismo hecho, también se puede descender de arriba hacia abajo»: Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, p. 478. El caso se repite con las nociones de acción y pasión, que son, como las de montaña y valle, sólo dos nombres de una sola y misma cosa. Cf. Carta a Hiperaspystes, agosto de 1641: «Semper autem existimavi unam et eamdem rem esse, quae, cum referatur ad terminum *a quo*, vocatur actio, cum vero ad terminum *ad quem*, sive in quo recipitur, vocatur passio: adeo ut plane repugnat ...passionem esse sine actione»: III, p. 428; *Tratado de las pasiones*, art. 1.

29 Carta a Mesland, 9 de febrero de 1645, IV, pp. 161 y ss.; Cuartas Respuestas, IX, pp. 191 y ss. La unión substancial constituye *un hecho de excepción* en relación con las leyes generales de la posibilidad válidas para nuestro entendimiento. Descartes, lo mismo que Malebranche, explica esta excepción a la ley por el principio de lo mejor.

como real en las cosas que contradicen a las reglas de la posibilidad para con mi entendimiento, mientras éste no descubra en testimonios irrefutables suministrados por el mismo Dios *una razón necesaria y suficiente para admitirlo.* Por ejemplo, nunca podríamos conceder que Dios por su omnipotencia ha unido substancialmente mi alma a un cuerpo, contrariamente a la imposibilidad positiva que en ello ve nuestra razón, si Dios no nos lo enseñara de manera expresa mediante un sentimiento cuya naturaleza y condiciones son de tal índole que nuestro mismo entendimiento, en nombre de la veracidad divina, nos ordena considerarlo indubitable. Esta enseñanza confirma a nuestro entendimiento el cuidado que tiene el Autor de nuestro origen de que nunca nos engañen las facultades que ha puesto en nosotros. Confirma, en consecuencia, la veracidad divina. En efecto, nuestro entendimiento nos engañaría si no fuera advertido por el sentimiento sobre las excepciones que Dios ha hecho a sus leyes. El entendimiento, al que le está reservado el privilegio de conocer la veracidad necesaria de Dios, se ve obligado a convenir, en virtud de esta misma veracidad, en que Dios al darnos ideas sensibles no sólo no nos engaña, sino que de ese modo nos evita un error. Deberá avalar la enseñanza del sentido, al que naturalmente repudia por su oscuridad, por su confusión y por el mentís que da a sus propias necesidades. Pero debe reconocer al mismo tiempo que al ser de ese modo instruido sobre una excepción a las leyes generales de la posibilidad racional cuya objetividad le es garantizada por la veracidad de Dios, ésta le pone de esa manera al abrigo de un error capital relativo a mi propia naturaleza compuesta. En fin, la necesidad de las esencias se mantiene intacta incluso cuando la omnipotencia de Dios la deroga. Por consiguiente, la unión del alma y el cuerpo, que contradice a sus respectivas naturalezas, no podría modificarlos, y por tal razón hay que concebirlos siempre como separables[30].

Lo imposible y lo posible se presentan a nuestro entendimiento de dos maneras diferentes. En un caso, éste concibe clara y distintamente que la cosa es positivamente posible o imposible.

30 «Implica contradicción que sean separables»: Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, p. 478.

Por ejemplo, concibe clara y distintamente y de manera muy positiva la imposibilidad de que la infinidad de Dios tenga límites. Está entonces obligado a pronunciar sobre la cosa un juicio de imposibilidad. En el otro caso, no ve cómo la cosa es posible o imposible, pero tampoco llega a ver que sea positivamente lo uno o lo otro. | Por ejemplo, no comprende que la división al infinito 37
pueda llegar a su término, ni que pueda haber un número de todos los números; pero tampoco ve que ese llegar a su término o ese número de todos los números sea positivamente imposible. En este caso, no se halla constreñido por ninguna idea clara y distinta. Se mantiene, pues, libre de no afirmar o de afirmar la imposibilidad o la posibilidad. Pero como nunca debe proceder a una *afirmación* sin razón suficiente, está obligado a suspender su juicio y a mantenerse indeciso entre lo posible y lo imposible, a no ser que alguna razón suficiente venida de otra parte imponga su decisión. De ahí nace la distinción entre lo infinito y lo indefinido: en el primer caso, veo clara y distintamente que no puede haber un fin; en el segundo, no veo clara y distintamente cómo podría haber un fin, aunque tampoco veo clara y distintamente que sea necesario que no lo haya:

> Para decir que una cosa es infinita, se debe tener alguna razón que la dé a conocer como tal, lo cual sólo puede obtenerse de Dios; pero para decir que es indefinida, basta no tener una razón por la que se pueda probar que tiene límites (...) Por consiguiente, al no tener ninguna razón y al no poder ni siquiera concebir que el mundo tiene límites, lo llamo indefinido. Pero no por ello puedo negar que haya algunas que le sean conocidas a Dios, pese a que a mí me sean incomprensibles: es por ello que no digo de una manera absoluta que es infinito[31].

La imposibilidad negativa, al depender de la incapacidad de nuestro espíritu, es decir de su finitud, me autoriza a admitir que la omnipotencia infinita de Dios ha podido ejecutar lo que no considero posible: por ejemplo, que haya dado término a la división de la materia. Pero por otra parte, la misma infinitud

31 Carta a Chanut, 6 de junio de 1647, V, pp. 51-52.

de Dios me obliga a admitir como efectivamente posible lo que sólo concibo como negativamente posible, es decir, aquello cuya imposibilidad no percibo positivamente. Así, al no ver de manera alguna que sea imposible dividir indefinidamente la extensión, no veo cómo Dios no la dividiría al infinito; pues de otra manera limitaría arbitrariamente su omnipotencia, al rehusarle el poder de ejecutar lo que no considero imposible: por eso debo concluir positivamente que no hay átomos:

> ... Hay contradicción en decir que hay átomos que uno concibe como extensos y al mismo tiempo indivisibles, pues aunque Dios haya podido formarlos de tal índole que ninguna criatura pueda ciertamente dividirlos, no podemos comprender que haya podido
38 privarse de la facultad de dividirlos. | No ocurre lo mismo en relación con la divisibilidad de la materia, pues aunque yo no pueda contar todas las partes en las que es divisible y diga, en consecuencia, que su número es indefinido, sin embargo no podría asegurar que nunca puede Dios terminar esta división, pues sé que Dios puede hacer más que lo que yo puedo comprender[32].

Así, el doble principio de que Dios *puede hacer más* que lo que yo puedo comprender, pero que *no puede hacer menos* que lo que yo puedo comprender, permite resolver bajo uno de sus aspectos el problema leibniziano del *laberinto del continuo* o el problema kantiano de la *Segunda Antinomia de la Razón Pura*[33]. Pero mientras que el primer argumento —Dios puede hacer más que lo que yo comprendo— es un argumento puramente negativo que no podría por sí solo probar la división acabada de la materia —para ello haría falta una razón suficiente tomada

32 Carta a Morus, 5 de febrero de 1649, v, p. 273; *Principios*, I, art. 26; Respuestas a las Primeras Objeciones, IX, pp. 89-91; Carta a Mersenne, 28 de enero de 1641, III, p. 294.

33 No el de la antinomia entre lo continuo y lo discontinuo, lo simple y lo complejo, sino el de la antinomia entre la divisibilidad infinitamente continua y la divisibilidad infinita efectivamente realizada, dificultad que se refiere, en Leibniz, al conflicto de lo ideal y lo actual, y que en él se resuelve por la distinción de estos dos puntos de vista y la postulación de la mónada.

de la física[34]—, el segundo argumento —Dios no puede hacer menos que lo que yo puedo comprender— constituye una razón suficiente a la que los argumentos de carácter físico no harán más que añadirse. Basta éste, por sí solo, para fundamentar la negación del átomo. La antinomia se resuelve, pues, mediante la afirmación simultánea de las dos proposiciones, positiva la una y negativa la otra —consumación de la división infinita y negación del átomo—, gracias a la concepción puramente negativa de lo imposible y lo posible, tal como se sigue de las relaciones de la omnipotencia de Dios con nuestro entendimiento finito.

En lo que atañe a la imposibilidad positiva, volvemos a encontrarnos en presencia de dos casos. O bien esta imposibilidad concierne a Dios mismo, como cuando percibo que la idea de infinito excluye positivamente la posibilidad de todo límite. En tal caso, mi entendimiento debe concebir esta imposibilidad como absoluta. O bien concierne a las cosas creadas como cuando, por ejemplo, yo concibo muy positivamente que es imposible que dos substancias no se excluyan entre sí o que los modos de una substancia existan separados de la substancia, o que dos más dos sumen tres. En este caso, debo concebir necesariamente esta imposibilidad en las mismas cosas, puesto que Dios veraz no ha hecho las cosas de otra manera que como yo las concibo. Sin embargo, dado que su omnipotencia nunca se halla limitada por las necesidades | que ella misma ha promulgado, debo pensar que 39
es posible que haya creado efectivamente algo que les contradiga (por ejemplo, alguna unión del alma y el cuerpo). Pero entonces, siendo Dios veraz, tiene que hacérmelo conocer de manera indubitable (en este caso, mediante el sentimiento).

En suma, en virtud de su omnipotencia Dios puede en principio hacer todo —incluso lo que juzgamos como positivamente imposible—, con tal que ello no repugne a su misma omnipotencia, es decir, con tal que no se trate de la imposibilidad absoluta. Pero habiendo establecido como verdad eterna todo lo que nuestro entendimiento percibe como imposibilidades positivas, siendo inmutable, siendo veraz, Dios no hará en el universo nada que consideremos excluido por éstas. Pero si llegare a hacerlas, nos

34 Carta a Morus, 5 de febrero de 1649, V, p. 273; *Principios*, II, art. 34.

lo dará a conocer de una manera indudable. Por otra parte, él siempre puede hacer aquello cuya posibilidad no comprendemos, en el caso de que no tengamos una razón suficiente para juzgarlo necesariamente como positivamente imposible; nada podría en cambio impedirle que pueda llevar a cabo lo que nuestro entendimiento considera posible.

Como vemos, esta doctrina de lo posible y lo imposible es completamente original y muy diferente de todas las concepciones de los grandes cartesianos, Malebranche, Spinoza y Leibniz. Contiene más que en germen, aunque bajo una forma muy particular, la distinción que retomará Leibniz entre la *necesidad absoluta* y la *necesidad ex hypothesi*.

CAPÍTULO XI

REGIÓN DE LA IMAGINACIÓN: *PROBABILIDAD DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES*

1

La veracidad divina ha conferido pleno sentido a la posibilidad de las cosas materiales, tal como ésta es atestiguada por la presencia de la esencia de las cosas en nuestro entendimiento. Estamos seguros de que ellas pueden existir en el marco de ese universo cuyas condiciones necesarias ha establecido para toda la eternidad la voluntad libre pero inmutable del Dios veraz. Pero estas esencias no pueden enseñarnos nada más. Hay, pues, que descender un grado más en la cadena de las razones y volverse hacia la categoría de las ideas inmediatamente inferiores: la de las ideas imaginativas.

La conclusión relativa a la posibilidad de la existencia de las cosas materiales a partir de sus esencias era sólo una rememoración de los resultados obtenidos por la Tercera y la Quinta Meditación: «Al menos ya lo sé»[1], observa Descartes.

El examen de la imaginación, que ahora va a persuadirnos de que la existencia de las cosas es al menos probable, aportará algo nuevo.

2

Por imaginación entiende Descartes dos cosas diferentes: la imaginación como facultad psíquica, que es el alma en cuanto ejerce una acción sobre el cerebro, y la imaginación corporal, que consiste

1 «Et quidem jam ad minimum scio»: VII, p. 71, l. 14; IX, p. 57.

en la capacidad del cuerpo para conservar las huellas de las acciones | sobre él ejercidas desde dentro o desde fuera[2]. Tal capacidad reside en la glándula pineal, pero también en cada órgano del cuerpo y, en fin, en todo el cuerpo. Como, por otra parte, la imaginación psíquica puede ser intelectual o sensible, hay en realidad cuatro clases de imaginación, como hay cuatro clases de memoria: memoria intelectual y memoria sensible, que no residen en el cuerpo; memoria corporal inscrita en el cerebro, memoria corporal difundida en nuestros órganos y en nuestros músculos (por ejemplo, la memoria de los dedos en quien toca el laúd)[3]. Además de estas cuatro formas de imaginación reproductora, hay una imaginación creadora, la que forja nuevas ideas.

41

Pero es evidente que aquí sólo podría tratarse de la facultad psíquica, ya que ignoramos si el cuerpo existe, ya que se trata de partir de nuestra alma y de lo que en ella encontramos para intentar probar precisamente que él existe. Si hay una imaginación corporal, deberemos tratar de saberlo por medio de la imaginación psíquica.

Situada entre el entendimiento y el sentimiento, la imaginación psíquica ofrece las características de una facultad intermedia. Pudiendo apoyarse sea en la idea del entendimiento o en la idea sensible, desdóblase en una imaginación superior por la que el alma puede representarse imaginativamente ideas innatas (*ideae intellectae*) —es la imaginación de las cosas geométricas— y en una imaginación inferior por la que puede representarse imaginativamente ideas adventicias (*ideae sensu perceptae*)[4] —es la imaginación de las cualidades sensibles.

Las imaginaciones que considera aquí Descartes son sólo reproductoras y no creadoras. La facultad de las ideas facticias, es decir, la que forma nuevas imágenes combinando arbitrariamente imágenes rememoradas, se deja de lado[5]. Es, en efecto,

2 *Regulae*, Regla 12, X, pp. 412-417.

3 *Studium Bonae Mentis*, X, pp. 200-201.

4 «(Mens) ...dum autem imaginatur, se convertat ad corpus et aliquid in eo ideae vel a se intellectae vel sensu perceptae conforme intueatur»: VII, p. 73, l. 18-20; IX, p. 58.

5 *Regulae* aplica específicamente el término «imaginación» a la facultad de crear nuevas figuras: «Si ad eamdem ut novas fingat, dicitur imaginari, vel concipere»:

evidente que esta facultad, en cuanto implica una creación por parte de mí mismo, no podría en manera alguna permitirme inferir la existencia de un cuerpo independiente de mí.

| Descartes va a intentar fundamentar la afirmación del cuerpo exterior considerando alternativamente la imaginación superior y la imaginación inferior. 42

3

Desde la Segunda Meditación, la conciencia me ha hecho conocer clara y distintamente que la imaginación es *diferente del puro intelecto* y no pertenece a la esencia de mi espíritu, el cual puede subsistir sin ella. Del hecho de que la imaginación difiera de la esencia de mi espíritu parece que podemos concluir que ella depende *de algo que difiere de mi espíritu*, pues el espíritu no puede producir por sí mismo lo que no está incluido en su pura esencia. Así, pues, a la diferencia que hay en mí entre la facultad intelectual y la facultad no intelectual, correspondería la diferencia entre la esencia de las cosas materiales y su existencia fuera de mí.

Queda por saber si ese algo diferente de mi espíritu es precisamente el cuerpo. Si consideramos en sí misma la diferencia de comportamiento de mi alma según se dirija a la imaginación o al entendimiento, esta conclusión parece verosímil. En el primer caso, constatamos que ella despliega *un esfuerzo mental* ajeno a la operación intelectual. Así, por ejemplo, cuando quiero materializar una esencia geométrica en una imagen, me hace falta «una particular atención de espíritu». Cuanto más compleja es la noción, más debe acrecentarse tal esfuerzo; cuanto más difícil se vuelve la realización imaginativa, más confusa se torna, hasta el momento en que nuestra capacidad es completamente desbordada:

Regla 12, X, p. 416. La fuerza espiritual que se aplica a las figuras conservadas en la imaginación corporal, se dice facultad de recordar, ibid. Si por imaginación se entiende la parte del cuerpo (del cerebro) en la que el sentido común graba las figuras que se han imprimido en él por la acción de los sentidos, la imaginación se confunde con la memoria corporal. *Regulae*, Regla 12, X, p. 414: «Eadem est quae memoria appellat».

es lo que ocurre cuando trato de imaginar polígonos con lados cada vez más numerosos[6]. La imaginación alcanza, pues, muy
43 rápidamente sus límites y se | opone de ese modo al entendimiento, el cual, concibiendo con igual facilidad una infinita multitud de nociones, parece «casi no» tener límites con respecto a ella[7]. Ahora bien, el esfuerzo requerido por la imaginación parece claramente implicar que la mente se aplica allí a algo que le es extraño y le resiste; en suma, a algo que sólo podría ser el cuerpo. De ello podré, pues, concluir que *el cuerpo existe*. Como por otra parte el alma puede aplicarse al cuerpo cuando le plazca a fin de materializar en él sus conceptos, parece que de ello también se puede concluir que ella le está *estrechamente unida y vinculada*: así se entendería que en la pura intelección el alma se volviera hacia sí misma para considerar las ideas que oculta en su interior, mientras que en la imaginación se volviera hacia su cuerpo (el cerebro) para contemplar allí la idea que ella misma graba en él y que ha recibido de su intelecto[8]. La imaginación

6 Sexta Meditación, VII, p. 72; IX, p. 57. La claridad y la distinción imaginativas consisten, pues, en transformar la idea, dándole un contorno definido, haciendo de ella algo así como «una cosa que se puede tocar y ver» (*Regulae*, Regla 12, IX, p. 413, l. 6-7), volviéndola así «más viva y más patente». Es así como la imaginación ayuda al intelecto: «Si la inteligencia se propone examinar una cosa que se pueda referir al cuerpo, en la imaginación es donde debe formarse acerca de ella la idea más distinta posible» (Ibid., pp. 416-417). «El cuerpo, es decir, la extensión, las figuras y los movimientos, también pueden conocerse sólo por el entendimiento, pero mucho mejor por el entendimiento ayudado por la imaginación» (Carta a Elizabeth, 28 de junio de 1643, III, p. 691, l. 22). «La idea distinta de la naturaleza corpórea que tengo en mi imaginación» (Sexta Meditación, VII, p. 73, l. 25; IX, p. 58). Pero la imaginación, al poder hacer conocer clara y distintamente estas ideas sólo por la visión real de sus detalles, sólo permite reconocerlas y distinguirlas de una manera exterior y dentro de unos límites muy restringidos, es decir, en la medida en que se trata de una noción que ofrece pocos detalles. El entendimiento, en cambio, al hacer conocer la razón interna de las nociones, permite distinguirlas inmediatamente, sin riesgo de error y sea cual fuere su complicación. Es por ello que la representación imaginativa, no obstante su claridad y su distinción sensibles, es oscura y confusa a los ojos del entendimiento.

7 Carta a Mersenne, julio de 1641, III, p. 395, l. 14-16.

8 Sexta Meditación, VII, p. 73; IX, p. 58; *Regulae*, Regla 12, X, pp. 416 y ss. El texto más esclarecedor es el de la Conversación con Burman: «Cuando los objetos exteriores actúan sobre nuestros sentidos y trazan en ellos una idea o más bien

certificaría así tanto que el cuerpo existe como que mi alma se halla unida a un cuerpo.

Hay que notar, ante todo, que esta conclusión es muy limitada, pues sólo me permite establecer la existencia de *mi cuerpo*, no la de las cosas materiales en general. Por otra parte, aunque me veo llevado a concebir que existe una diferencia entre mi cuerpo y mi alma, de ninguna manera aprendo por ello en qué | consiste tal 44
diferencia. Al no ser más que modal, la diferencia entre la imaginación y el entendimiento no puede, por sí sola, permitir inferir que la razón que la explica es algo real y substancialmente diferente de mi mente. Este inconveniente es tanto más grave cuanto que, al dárseme aquí el cuerpo únicamente en su estrecha unión con el alma, nada puede hacerme pensar que difiere de ella substancialmente.

---

una imagen de sí mismos, y cuando el alma se torna hacia las imágenes así trazadas en una pequeña glándula, se dice que ésta tiene una sensación. Y cuando estas imágenes se trazan en la pequeña glándula, ya no por los objetos exteriores sino por el alma misma, la cual, en ausencia de los objetos exteriores, se las representa y se las figura en el cerebro, se dice entonces que *imagina*. De tal modo que la diferencia entre la *imaginación* y la *sensación* sólo consiste en esto: en la una, las imágenes son trazadas por los objetos exteriores y en presencia de éstos, mientras que en la otra lo son por el alma, sin objetos exteriores y, por así decir, cerradas todas las ventanas. De donde se concluye ahora con claridad por qué puedo perfectamente imaginar un triángulo, un pentágono y otras figuras parecidas, pero no de la misma manera un kiliógono, etc. Porque, puesto que el alma puede fácilmente trazar tres líneas en el cerebro y hacer de ellas una figura, fácilmente puede entonces obtener conocimiento acerca de ella e imaginar así un triángulo, un pentágono, etc. Pero ya que no puede llevar de esa manera mil pequeñas líneas y darles una figura en el cerebro, como no sea de una manera confusa, resulta de ello que no imagina un kiliógono distintamente, sino sólo de un modo confuso; y las cosas están hechas de tal manera que muy difícilmente podemos imaginar ni siquiera una figura de siete u ocho lados. El autor, que es bastante imaginativo y ha ejercitado en él durante largo tiempo una disposición natural, puede imaginarlas bastante distintamente; pero los otros no pueden hacer como él. A partir de ello se ve también ahora cómo estas pequeñas líneas se presentan a la mirada de la mente, cómo ésta tiene necesidad de una tensión particular para imaginar y obtener conocimiento acerca del cuerpo de esta manera»: V, p. 162. En este texto se omite la facultad imaginativa de las ideas sensibles, en la que las imágenes, al haber sido trazadas por los objetos exteriores, se perciben nuevamente por el alma que se vuelve hacia ellas, mientras que los objetos que las han causado se han vuelto ausentes, pues el esfuerzo psíquico versa sobre la huella presente en el cerebro y no apunta a modificar el cerebro para imprimir en él una huella.

Se sabe, por el contrario, que la conciencia inmediata de la unión del cuerpo y el alma perjudica al conocimiento de su distinción. Pero nada puede tampoco hacerme conocer con certeza que esta unión es substancial, pues aunque el cuerpo se me da aquí como constante y estrechamente unido con mi alma, no se me da como íntimamente mezclado con ella, sino sólo en tanto que se le opone y ofrece resistencia a su esfuerzo.

En segundo lugar, por plausible que sea en este caso la conclusión de que poseo un cuerpo, de ninguna manera es ésta una conclusión cierta. Ella sólo vale a condición de admitir una hipótesis invocada para explicar un fenómeno constatado dentro de mi alma. Pero esta hipótesis misma no es en absoluto necesaria: júzgola probable a falta de ver otra mejor[9]. Hay que recordar que toda hipótesis que fundamenta su legitimidad sólo en su capacidad para explicar un hecho, sigue siendo una simple suposición que puede de un momento a otro ser reemplazada por otra mejor (*aequipollentia hypothesium*). Sólo permite acceder a una certeza *moral*. Y es por ello que nunca puede ir más allá de la probabilidad. Tal es el caso de la hipótesis que se verifica por un descifre acertado, o el de la hipótesis física que se apoya sólo en los fenómenos que explica, sin deducirse de principios ciertos *a priori*[10].

Para que la hipótesis pueda volverse cierta en este caso haría falta probar que ella es la única posible de derecho. Ahora bien, una prueba de tal índole hállase aquí ausente, y otras hipótesis siguen siendo concebibles. Así, he constatado en la Tercera Meditación que la realidad objetiva de las ideas que no son las del entendimiento es tan débil, que mi alma tiene en sí una realidad formal más que suficiente para dar cuenta de ella. Por otra parte, el sentimiento del esfuerzo no necesariamente implica que lo que ofrece resistencia a mi espíritu le sea exterior, ya que experimento que hay en mí inclinaciones que ofrecen resistencia a
45 mi voluntad[11]. Añádase a ello que este | sentimiento abarca ante

9 Sexta Meditación, VII, p. 73, l. 20 y ss.; IX, p. 58.

10 *Discurso*, Sexta parte, VI, p. 76, l. 6-28. *Principios*, IV, art. 205; *Regulae*, Regla 12, p. 411, l. 17; p. 412, l. 18. Ver vol. I, cap. V, p. 279 [239] y vol. II, cap. IX, p. 28 [10], n. 15.

11 Tercera Meditación, IX, p. 31.

todo la conciencia de mi propia actividad. Él se despliega en ausencia de cosas exteriores, «con todas las ventanas cerradas»[12]. Depende de la arbitrariedad de nuestra voluntad. Son otras tantas características que lo refieren a mi yo más bien que a mi no-yo. ¿No es, por el contrario, el rasgo de ser no-consentido la característica de lo que se impone desde fuera? ¿No es a la *coacción* del sentimiento a la que Descartes deberá dirigirse para probar la existencia de esas cosas materiales que el *esfuerzo* de la imaginación no podría establecer sin réplica? Sólo a partir de una pasión experimentada por mi yo puedo elevarme a la idea de una acción cuyo autor no sería ese yo, y por consiguiente, a una realidad exterior (Dios, cuerpo, etc.). Ahora bien, la imaginación es una acción[13].

12 «Tanquam clausis fenestris»: v, p. 162.

13 «Pueden generalmente llamarse pasiones todos los pensamientos que son de este modo excitados en el alma sin el concurso de su voluntad y, por consiguiente, sin ninguna acción que proceda de ella, sólo por las impresiones que se hallan en el cerebro, pues todo lo que no es acción es pasión... Cuando [el alma] usa de su voluntad para determinarse a algún pensamiento que no es sólo inteligible sino imaginable, este pensamiento hace una nueva impresión en el cerebro, ésta no es en ella una pasión sino una acción que se denomina con propiedad imaginación» (Carta a Elizabeth, 6 de octubre de 1646, IV, p. 310, l. 16-21, p. 311, l. 8-13). La revivificación involuntaria de las huellas en el sueño o en la memoria espontánea es una pasión (Ibíd.). Es por entero el efecto de un mecanismo corporal. La imaginación, en tanto modo del entendimiento en general, es acción, en tanto el entendimiento es la «fuerza (*vis*) por la que conocemos» (*Regulae,* Regla 12, X, p. 415). Además, el entendimiento puede «obrar sobre la imaginación» (Ibíd., p. 416). ¿Cómo entonces ha podido Descartes afirmar que mi entendimiento es pasivo y extraer de la pasividad del entendimiento en el conocimiento de la idea de Dios el pensamiento de la existencia correlativa de un ser activo, exterior a él, causa de esta idea: Dios? Es preciso distinguir dos órdenes de actividad y pasividad. En tanto que no depende de la intervención de una causa exterior que yo conciba o imagine una idea, y en la medida en que saco todo sólo de mí, soy activo. Pero soy pasivo en cuanto que aquello que saco de mí ha sido puesto en mí por Dios y posee una naturaleza en la que nada puedo cambiar. Sin embargo, esta pasividad del entendimiento no tiene nada que ver con la del sentimiento, pues no es sentida sino percibida por el entendimiento. Y si está despojada de toda afectividad, se debe a que en esta pasión mi alma no ha sufrido ninguna acción de una cosa opuesta a su naturaleza. Es por ello que de esta pasividad puramente espiritual se concluye un correlativo exterior puramente espiritual: Dios. Por el contrario, depende de la intervención de una causa exterior que yo sienta esto o aquello, y la acción aquí ejercida proviene de una cosa cuya naturaleza es opuesta a la mía;

Esta hipótesis sobre el proceso imaginativo, que sólo es superior a las otras por ser más cómoda y satisfactoria para explicarlo, sería cierta sólo si se pudiera probar precisamente lo que se halla
46 en discusión, a saber, la existencia de los | cuerpos[14]. De lo que hay que concluir, por otra parte, que si alguna vez se llega a suministrar dicha prueba, la teoría de la imaginación aquí conjeturada se volverá *ipso facto* absolutamente cierta.

4

¿Nos aportará la imaginación de las cualidades sensibles —colores, sabores, sonidos, dolor y otras— lo que la imaginación de las ideas geométricas no ha podido aportarnos?[15]. Dicha imaginación no se concibe ya como un esfuerzo por materializar en mi cuerpo ideas de mi entendimiento, sino como un esfuerzo por aplicar la acción de mi alma a ideas antes recibidas —en realidad, a huellas ya grabadas en mi cerebro, es decir, conservadas por la memoria corporal— a fin de despertar las imágenes psíquicas vinculadas con tales huellas. Pero esta actividad no es esencialmente diferente de aquella por la que el alma misma graba en el cerebro ideas del entendimiento, salvo que implica menor atención. La diferencia reside principalmente en que las cosas a las que ella se aplica sólo han podido llegar a mi mente por mediación de los sentidos.

La imaginación de las cualidades sensibles no puede, pues, aportarnos nada más que lo que, en este caso, nos aportaba la imaginación de las ideas geométricas. Por una parte, sus imágenes son mucho menos distintas que las de los objetos matemáticos[16],

---

es por ello que esta pasividad es afectiva; y por ello infiero de esta afectividad un correlato que es una causa ajena a la naturaleza de mi alma, a saber, el cuerpo. En relación con esta pasividad afectiva, mi entendimiento siempre se manifiesta activo y espontáneo; y de esta actividad procede la *acción* o el *esfuerzo* imaginativo. Pero es evidente que de esta acción espiritual nunca se podría inferir una causa exterior, espiritual o no, pues para inferir una causa activa siempre hace falta una pasión. Cf. más abajo, cap. XIV, p. 90 [77], n. 5.

14 Sexta Meditación, VII, p. 73, l. 20-21; IX, p. 58.

15 VII, p. 74, l. 1 y s.; IX, p. 58.

16 VII, p. 74, l. 3-4.

pues no disponen como éstas del apoyo permanente de la idea clara y distinta, innata a nuestro entendimiento. Por otra parte, sus imágenes tampoco tienen la precisión peculiar a las sensaciones, en que las cualidades sensibles son más expresas y vivaces[17] y parecen, a este título, más distintas a su manera que las ideas del entendimiento y las evocaciones de la memoria[18].

Debemos, pues, considerar directamente y no a través de la imaginación, ese característico modo de pensar que llamo *sentido* o *sentimiento* (*sensus*) a fin de ver si puedo derivar de él la certeza de que los cuerpos existen[19]. En cuanto a la misma imaginación, al ser en todas sus formas una acción, se halla definitivamente fuera de juego para una empresa de esta índole.

17 Ibid., l. 4-6.
18 VII, p. 75, l. 16-18.
19 VII, p. 74, l. 6-10.

CAPÍTULO XII

REGIÓN DE LOS SENTIDOS:
CERTEZA DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES

1

CON EL SENTIMIENTO o sentido, que es, entre todas las facultades de mi alma, la más alejada de la que constituye su esencia, a saber, el entendimiento puro, la existencia de las cosas materiales dejará de ser simplemente posible o solamente probable, para llegar a ser rigurosamente cierta.

La reflexión sobre el sentimiento comprende necesariamente dos fases: por un lado, la enumeración de los sentimientos y la notación del modo en que se anuncian a la conciencia; por otro, la indicación de los juicios de valor objetivo que, a primera vista, parecen estarle indisoluble y originalmente ligados.

Se trata de volver a encontrar la roca o la arcilla del sentimiento auténtico bajo el acervo de los prejuicios que lo alteran o lo ocultan. De allí la importancia de la crítica de los juicios, que absorberá la mayor parte de la investigación, salvo cuando, al final del análisis, será preciso examinar el problema de las debilidades intrínsecas del sentido.

En efecto, es siempre el entendimiento el que conoce. El sentido no conoce. Éste ofrece al entendimiento una materia gracias a la cual éste podrá conocer con ayuda del juicio. Como lo ha establecido la Tercera Meditación, el único elemento dentro de nosotros que puede admitir error es el juicio. En cambio, todos los otros contenidos de la conciencia, y por tanto el sentimiento considerado en sí mismo, están al margen de toda falsedad formal, que sólo puede resultar del juicio. En consecuencia, la crítica del sentido con miras a descubrir en él un residuo de verdad substancial será, de hecho, más bien una crítica del juicio aplicado a los sentidos.

48 | Lo que se entiende por sentido es, en realidad, un compuesto de tres elementos: 1) las modificaciones causadas en el organismo corporal por los objetos exteriores; 2) todo lo que de ellas resulta de inmediato para la mente, a saber, las diversas sensaciones brutas, externas o internas; 3) los juicios que sobre ellas pronunciamos desde nuestra juventud, los cuales presuponen razonamientos y dependen sólo del entendimiento. Pero por influencia del hábito, esta intervención del entendimiento escapa a nuestra atención, y atribuimos al mismo sentido lo que, en realidad, proviene del intelecto. Sólo en el instante en que rectificando nuestros falsos razonamientos corregimos nuestros falsos juicios habituales es cuando, impresionados por la novedad de los juicios que entonces sobrevienen, tomamos conciencia de la intervención del entendimiento. Decimos entonces que éste ha *rectificado* al sentido. Pero lo que en realidad ha rectificado no es el sentido, sino el mal uso que antes había hecho de sí mismo[1].

La labor de la Sexta Meditación consiste, pues, en efectuar para el sentimiento la tarea que las Meditaciones precedentes habían llevado a cabo para la idea del entendimiento: se tratará de quitarle su vestimenta para considerarlo completamente al desnudo, de manera similar a como se trataba para la idea clara y distinta, por ejemplo, la de un cuerpo cualquiera, la cera, de «quitarle sus vestidos para considerarla completamente desnuda»[2]. Pero los vestidos que nos ocultaban la idea clara y distinta de la cera estaban tejidos de cualidades sensibles provenientes de la imaginación, mientras que los vestidos que nos ocultan la realidad auténtica del sentimiento están tejidos de ideas venidas del entendimiento. Por lo demás, en ambos casos es nuestro juicio igualmente culpable: en efecto, es siempre él el que fabrica la mascarada. Tanto aquí, como en otros casos, se trata de retornar a los *datos inmediatos de la conciencia.*

1 Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, pp. 436 y s.; IX, p. 236. El primer elemento es aquí aún «desconocido».

2 Segunda Meditación, IX, p. 25. Descartes vuelve a encontrar aquí ese elemento sensible componente de la representación no susceptible de composición, que los primerísimos pasos del análisis habían aislado como tal en la Primera Meditación al mismo tiempo que los elementos matemáticos, y que hasta ahora había excluido del círculo de la ciencia. Cf. vol. I, cap. II, p. 35 [67], n. 7.

Volver a encontrar los datos inmediatos de la conciencia detrás de las fabulaciones que nos los esconden será, como se sabe, la tarea que, entre otros filósofos, proseguirá Bergson[3]. | Pero 49
de las dos metas que Descartes se propone: descubrir el dato inmediato del entendimiento y descubrir el dato inmediato del sentimiento, Bergson retiene sólo el último: sólo se trata, para él, de descubrir lo cualitativo, adulterado y escondido por conceptos provenientes del intelecto. Y es que Bergson, contrariamente a Descartes, sólo ve en los conceptos del entendimiento entidades facticias, no datos inmediatos. Distingue, sin duda, una inteligencia auténtica, la del *homo sapiens*, de una pseudointeligencia, la del *homo loquax*; pero esta oposición en nada restituye al concepto el carácter de dato original profundo que tiene en Descartes. En fin, para Descartes, lo que tras este desnudamiento descubre el análisis en el fondo de la conciencia como dato auténticamente irreductible, trátese de la idea puramente racional o del sentimiento, de la esencia (matemática) o de la cualidad (sensible), nunca es algo fluido y moviente, como para Bergson, sino siempre una naturaleza fija, dura y sólida: esa roca o esa arcilla sobre la que piensa edificar el inconmovible y definitivo monumento de la ciencia moderna[4].

3 Será también, bajo otros aspectos, la preocupación de Dilthey (reencontrar la unidad de la vida más allá de la fragmentación de los conceptos construidos); de Husserl (retornar a la subjetividad trascendental auténtica, fuente de objetividad perfecta, separando diferentes capas de interpretaciones que el hábito ha vuelto inconscientes), etc. Por el reconocimiento de diferentes regiones, es decir, de una pluralidad de datos inmediatos, la fenomenología husserliana está, desde el punto de vista cartesiano, más cerca de la psicología bergsoniana. Pero el término «dato inmediato» sólo debe emplearse con cierta reserva, por lo que concierne a Husserl, que no se preocupa sobre todo de la manera en que el dato inmediato se da originariamente a la conciencia; hay en él no sólo varios órdenes, sino varias significaciones del dato inmediato. De la misma manera en Fichte, el Yo puro como *ego* trascendental es inmediatamente dado por la intuición intelectual, sin que nunca sea un dato; sin embargo, ya que es *Tathandlung* y no *Tatsache*, y el sentimiento es un dato inmediato, sin ser por ello inmediato como la intuición, ya que sólo se da mediante la cooperación de la *Tathandlung* original.

4 Pero no hay que perder de vista que, para Descartes, entre los datos inmediatos figura el libre albedrío, que también es una «noción primitiva» (nombre que en él reemplaza al término de *dato inmediato*, (cf. III, p. 259, y *Principios*, I, art. 39).

2

50 | Puesto que averiguar si el sentimiento puede suministrarnos con toda certeza la prueba de que las cosas materiales existen se reduce a preguntarse si posee un valor objetivo y en qué medida, es evidente que el único objetivo de la investigación es descubrir si el sentimiento, inmediatamente presente en mi conciencia, ofrece una o varias características *que me obliguen* a reconocer con toda certeza la legitimidad del valor objetivo que el juicio le atribuye de manera formal. Volvemos a encontrar aquí la fórmula del problema planteado en la Tercera Meditación.

Determínanse así cuatro momentos en la investigación.

1. Evocación de los diversos juicios de objetividad vinculados con los diversos sentimientos: «Repasaré en mi memoria cuáles son las cosas que tengo delante y que se consideran verdaderas en tanto recibidas por medio de los sentidos».

Pero el libre albedrío pertenece al acto instaurador del que depende la construcción del edificio de la ciencia, no a los cimientos sobre los que este edificio se apoya. Se ha visto más arriba (cf. cap. III) que la primera parte de *Principios* tomaba el libre albedrío como fundamento del *cogito*, precisamente por colocarse ante todo en la perspectiva de este acto de instauración. Es notorio pero natural que Bergson oponga en Descartes este dato inmediato a los otros, que vea en él y en lo que él implica (indeterminismo de las acciones humanas, sucesión verdadera, Dios continuamente creador) una anticipación general sobre la verdadera filosofía que es la suya, a saber, la de la duración pura. La vía del mecanicismo universal tal como Descartes lo comprende, implica, por el contrario, que *todo está dado* y conduce a la negación del punto de vista de la verdadera libertad, es decir, a la muerte de la filosofía, que retorna de ese modo a la antigua rutina (*Evolución creadora*, pp. 373-374). La interpretación de Brunschvicg ve en la teoría de la libertad creadora de las verdades eternas la supervivencia de una mentalidad primitiva, en oposición al espíritu nuevo de la matemática moderna (cf. *El espíritu europeo*, p. 97). El enunciado de la teoría de la libre creación de las verdades eternas no podría leerlo un cartesiano sin «experimentar un sentimiento de escándalo» (Ibíd.). Y es que, para L. Brunschvicg, el único dato inmediato es la inteligencia matemática, no a título de dato estático y de facultad pasiva, sino a título de actividad espiritual en perpetuo progreso sobre sí misma e infinitamente creadora de nuevos conceptos. Los juicios sobre Descartes de estos ilustres autores valen sobre todo en función de sus propias doctrinas. Pero se ha visto, en el capítulo VI, en el parágrafo sobre «La discontinuidad del tiempo», que la tesis bergsoniana contiene una gran parte de verdad.

2. Examen de los «fundamentos en que se apoyaba mi creencia».
3. Examen de las «razones que luego me han obligado a ponerlos en duda».
4. Determinación definitiva de la naturaleza, del grado y de los límites del valor objetivo del sentimiento: «Concluiré en fin lo que ahora debo creer acerca de ello»[5].

Los tres primeros puntos retoman muy sucintamente los resultados de la duda metódica, tal como se ejerce en la Primera Meditación, la exposición y la refutación de las razones del valor objetivo de las ideas sensibles, ya tratadas en la Tercera Meditación. El cuarto punto utiliza, por su parte, los resultados metafísicos de la Tercera, la Cuarta y el comienzo de la Quinta Meditación.

1. *Juzgo, por las ideas sensibles, que me siento unido a un cuerpo y que las cosas materiales existen*

Los sentidos internos me enseñan que estoy unido a un cuerpo, al que considero como una parte o como el todo de mí mismo, colocado en el centro de otros cuerpos, recibiendo de ellos comodidades vinculadas con el placer e incomodidades vinculadas con el dolor; que experimento apetitos corporales (hambre, sed) y pasiones del alma (gozo, tristeza), a los que me veo llevado por mis inclinaciones | corporales. Los sentidos externos me hacen creer 51
que en los cuerpos percibo, además de la extensión, la figura y el movimiento, todas las cualidades sensibles, táctiles (dureza, calor, etc.), visuales, olfativas, gustativas y auditivas, y hacen que distinga, por su medio, los diferentes cuerpos entre sí[6].

2. *Estos juicios parecen fundados*

En lo que atañe a las sensaciones externas y la afirmación de los cuerpos exteriores, aunque de hecho sólo siento verdaderamente cualidades de mi pensamiento, creo, no sin razón, sentir

5 Sexta Meditación, VII, p. 74, l. 11-16; IX, p. 59.
6 VII, p. 74, l. 17-28, p. 75, l. 1-5; IX, p. 59.

por su medio cosas enteramente diferentes de mí, a saber, los cuerpos de que ellas proceden. Estas razones, yendo de la más fuerte a la más débil, son en número de cuatro:

A) Estas cualidades se me presentan *sin mi consentimiento*. No puede mi voluntad ni sustraerse a ellas, cuando sobrevienen, ni provocarlas a su antojo cuando no se me imponen por sí mismas. Me aparezco, pues, como obligado a *experimentarlas o no experimentarlas*, según que las cosas exteriores correspondientes se hallan presentes o ausentes[7].

Esta razón justifica así mismo los juicios emitidos sobre la unión del alma y el cuerpo a partir de las sensaciones internas. Pero tal justificación sigue siendo limitada, pues sólo permite al juicio inferir la unión, sin que pueda precisar en qué consiste dicha unión. El juicio puede postularla sólo en la medida en que la compulsión obliga al alma a concebir que una cosa que le es exterior debe concurrir junto con ella para producir sentimientos que ella refiere a sí misma; juzga entonces que tales sentimientos no provienen sólo de ella. En suma, la unión se postula aquí en nombre de la *exterioridad del cuerpo* al que estoy unido sólo en virtud de un juicio que establece que una causa exterior debe concurrir con la causa interior:

> También debemos concluir que cierto cuerpo se halla más estrechamente unido a nuestra alma que todos los otros que están en el mundo, pues percibimos con claridad que el dolor y varios otros sentimientos nos acontecen sin que los hayamos previsto y que el alma, por un conocimiento que le es natural, juzga que *estos sentimientos no provienen de ella misma* en tanto que es una cosa que piensa, sino en tanto que está unida a otra cosa extensa que se mueve por la disposición de sus órganos y que llamamos con propiedad el cuerpo de un hombre[8].

52 | La *compulsión* como razón general para fundamentar la existencia de la cosa material se aducía ya en la Tercera Meditación[9].

7 VII, p. 75, l. 8-14; IX, p. 59.
8 *Principios*, II, art. 2.
9 Tercera Meditación, VII, p. 38, l. 15 y ss.; IX, p. 30.

B) Las ideas provenientes de los sentidos son infinitamente más vivas y más patentes que las que extraigo de mi mente, sea del entendimiento, de la imaginación o de la memoria. Es, pues, natural juzgar que provienen de otra cosa que de mi espíritu[10].

Esta razón aparece aquí por primera vez.

C) Al no tener ningún conocimiento de las cosas materiales fuera del que me viene de las ideas sensibles, es natural que las juzgue semejantes a tales ideas[11].

Esta razón se había invocado hasta ahora sólo de una manera puramente alusiva, en la Tercera Meditación: «No veo nada que me parezca más razonable que juzgar que esta cosa extraña envía e imprime en mí su semejanza más bien que otra cosa cualquiera»[12].

D) Mi experiencia me prueba que yo me sirvo mucho más a menudo de las ideas venidas de los sentidos que de las provenientes de mi razón; que la mayor parte de las ideas que formo por mí mismo se componen de ideas procedentes de los sentidos y son menos verdaderas y patentes que éstas. Es natural que haya concluido de ello, juntamente con los escolásticos, los epicúreos y otros empiristas, que «*Ideam nullam plane me habere in intellectu quod non prius habuissem in sensu*»[13].

Esta razón no ha sido aún aducida.

En lo que concierne al sentimiento interno de los apetitos, pasiones, inclinaciones, etc., y a la afirmación de mi unión con el cuerpo, cuatro razones fundamentan por igual mi juicio de valor objetivo.

A) No puedo estar separado de mi cuerpo como de los otros cuerpos[14].

B) En él y para él experimento todos mis apetitos y todas mis afecciones[15].

C) En sus partes y no en las de otro cuerpo experimento mi placer y mi dolor.

10 Sexta Meditación, VII, p. 75, l. 14-20: IX, p. 60.
11 VII, p. 75, 20-23; IX, p. 60.
12 Tercera Meditación, VII, p. 38, l. 20-23; IX, p. 30.
13 Sexta Meditación, VII, p. 75, l. 23-29; IX, p. 60.
14 Ibid., VII, p. 76, l. 2-3; IX, p. 60.
15 VII, p. 76, l. 3-4; IX, p. 60.

Estas tres razones se mencionan aquí por primera vez[16].

D) Constato que el nexo establecido entre el sentimiento de
53 dolor | y placer y de tristeza y gozo de mi alma, entre la emoción del estómago que llamo hambre, la sequedad de la garganta que llamo sed y los apetitos correspondientes de beber y comer, no es racional bajo ningún aspecto y que tal nexo me es enseñado por «la naturaleza», es decir, por un instinto ajeno al puro entendimiento. Es igualmente «la naturaleza» la que me habría enseñado «todo lo que juzgo acerca de los objetos de los sentidos, pues constato que estos juicios anticipan todas las razones que podrían constreñirme a ellos»[17].

Dentro de esta categoría, esta cuarta razón es la más importante de todas, pues tiene un valor general e interesa, por igual, a los sentidos externos y a los sentidos internos. Ella fue invocada ya en la Tercera Meditación, a propósito de las sensaciones, como *la primera de las razones* para creer en la existencia de las cosas materiales exteriores a mí[18]. La compulsión se invocaba allí sólo en un segundo plano. La inclinación o propensión natural que me lleva, luego de la compulsión, a creer en la existencia que nos ocupa se reducía expresamente a la naturaleza[19].

Así, los fundamentos más importantes, por más generales, de los juicios de valor objetivo emitidos sobre el dato sensorial son *la compulsión* y *la naturaleza*. Uno y otro intervienen, a la vez, en la esfera de las sensaciones externas, en la que fundamentan el juicio emitido sobre la realidad de las cosas exteriores, y en la esfera de las sensaciones internas, en la que fundamentan el juicio emitido sobre la unión de mi alma con un cuerpo. Además, aunque distintos el uno del otro, como la naturaleza es el instinto o la inclinación que me empuja de manera irresistible, en virtud del sentimiento, a emitir tal o cual juicio de valor objetivo, y al ser

16 VII, p. 76, l. 4-6; IX, p. 60.

17 VII, p. 76, l. 6-20; IX, p. 60.

18 Tercera Meditación, VII, p. 38, l. 11 y ss.; IX, p. 30: «La primera de estas razones es que me parece que esto me enseña la naturaleza».

19 Ibíd., VII, p. 38, l. 22 y ss., p. 39, l. 1-5; IX, p. 30.

la compulsión misma uno de esos sentimientos en los que mi inclinación al juicio tiene su punto de apoyo, ambos pertenecen a la misma esfera en tanto *sentidos*, es decir, *experimentados*. A este respecto, ambos se oponen a la voluntad, pues la inclinación o naturaleza entra en conflicto con ella por la misma causa que la compulsión[20]. Por tal razón, además, se puede intentar invalidar la significación objetiva de la compulsión, reduciendo ésta a la compulsión que la inclinación ejerce sobre la voluntad: basta pensar que el sentimiento de compulsión puede nacer en nosotros de una capacidad inconsciente de producir ideas sensibles, capaces de oponerse a mi voluntad de la misma manera que la inclinación[21].

| Al estar el argumento más importante en favor de la exte- 54
rioridad de las cosas materiales con respecto a mí, la compulsión es la única que puede invocarse para certificar la existencia de los cuerpos, tal como ocurre, por ejemplo, en *Principios* o en la carta a Hyperaspistes de agosto de 1641[22]. La compulsión es, en este caso, un criterio perfectamente suficiente, que suministra en cierto modo su materia a la inclinación cuasi irresistible que se refiere a ella, es decir, a la naturaleza; en efecto, la inclinación (o naturaleza) es pura y simplemente la tendencia irresistible a suscribir lo que la compulsión nos impone. Cuando por el contrario se trata de probar la unión substancial del alma y el cuerpo, la compulsión es, como lo hemos visto, un criterio insuficiente. Sólo certifica que cierta cosa que se identifica conmigo misma, como el dolor por ejemplo, no debe explicarse sólo por mí mismo sino también por la acción sobre mí de otra cosa que me es ajena. Es, pues, incapaz de testimoniar sobre la substancialidad de esta unión. Tal substancialidad sólo puede serme enseñada por la «naturaleza».

Se comprende, pues, que Descartes, a pesar de la generalidad de los dos criterios, haga figurar de preferencia el de la compulsión entre los criterios de la existencia de las cosas materiales y el de la naturaleza entre los criterios de la unión substancial del alma y el cuerpo.

20 Ibíd.
21 VII, p. 39, l. 6 y ss.; IX, p. 31.
22 *Principios*, II, art. 1; Carta a Hyperapistes, III, pp. 428-429.

3. *Pero estos juicios han podido rechazarse*[23]

Se ha podido, en efecto, invocar en contra de ellos razones positivas para dudar y, por otra parte, establecer la insuficiencia de las razones positivas que abogan en su favor.

Las razones positivas para ponerlas en duda eran de dos órdenes: de orden particular, que se apoyan en errores de los sentidos relativos tanto a las cosas (errores sobre los tamaños, las formas, las distancias de los objetos, etc.) como a mí mismo (ilusiones de los amputados, delirios, perturbaciones patológicas, etc.)[24]; de orden general, que conducen a las dudas más hiperbólicas, una de las cuales se funda en la ilusión del sueño y otra en la hipótesis del genio maligno[25].

Las razones positivas para aceptarlas parecen insuficientes. Descartes se limita a criticar las dos principales de ellas: la naturaleza y la compulsión[26]. Es mucho más rápido que en la Tercera Meditación. Se observa que la naturaleza nos conduce a muchas
55 cosas de las que la razón nos aleja justificadamente. |

En la Tercera Meditación se ha visto, en efecto, que ella nos conduce al mal en la misma medida en que nos conduce al bien; puede, pues, llevarnos a lo falso en la misma medida que a lo verdadero; no tiene nada que ver con la luz natural, única que nos enseña la verdad. En cuanto a la compulsión ejercida sobre nosotros por las ideas sensibles, de ninguna manera prueba que éstas sean causadas por las cosas exteriores, pues una facultad desconocida podría perfectamente causarla dentro de mí mismo[27]. Es una objeción que la Tercera Meditación apoyaba con dos argumentos: las inclinaciones que proceden de mí están a menudo en desacuerdo con mi voluntad; en el sueño, las ideas sensibles parecen imponérseme, y sin embargo provienen de mí[28].

---

23 Sexta Meditación, VII, pp. 76, l. 21; IX, p. 61.

24 Ibídem, VII, pp. 76-77; IX, p. 61.

25 VII, p. 76, l. 7; IX, p. 61.

26 VII, p. 77, l. 18-27; IX, 61.

27 Este argumento se reitera cinco veces en el transcurso de las *Meditaciones*: Segunda, VII, p. 24, l. 23-24; IX, p. 19; Tercera, VII, p. 39, l. 8 y ss.; IX, p. 31; l. 8 y ss.; IX, p. 31; VII, p. 46, l. 29 y ss.; IX, p. 37; VII, p. 49, l. 12-20; IX, p. 39; Sexta, VII, p. 77, l. 23-28; IX, p. 61.

28 Tercera Meditación, VII, p. 39, l. 8 y ss.; IX, p. 61.

La refutación de las tres primeras razones que apoyan los juicios relativos a la unión del alma y el cuerpo se halla virtualmente implicada en la refutación de la razón derivada de la naturaleza.

En cuanto a las razones que conciernen a los juicios relativos a la existencia de los cuerpos exteriores, Descartes no se da el trabajo de refutar la segunda (vivacidad y diafanidad de la sensación). Considera, sin duda, que la apariencia objetiva del sueño contiene implícitamente esta refutación. Descuida reportar a propósito de la tercera (razón de afirmar la similitud de nuestras ideas con las cosas) la crítica que había hecho de ella en la Tercera Meditación y que se fundaba en la mutua desemejanza de las dos ideas que tenemos del sol en tanto sol sensible y en tanto sol astronómico[29].

4. *Determinación definitiva de la naturaleza, del grado y de los límites del valor objetivo del sentimiento*

Descartes anuncia que gracias a la posesión de las dos verdades fundamentales que ahora da por adquiridas, a saber, el conocimiento de la propia alma y el del Dios veraz, autor de su origen, va a poder resolver el problema del valor objetivo del sentido mediante *una limitación recíproca* de las afirmaciones atrevidas de nuestros juicios primitivos y de la duda generalizada que las ha afectado radicalmente en lo sucesivo: «No creo en verdad que deba temerariamente *admitir todas las cosas* que los sentidos parecen enseñarnos; pero tampoco creo que deba *poner en duda todas en general*»[30].

3

| Los tres primeros puntos tenían la finalidad de recordar y reunir 56
todos los datos del problema. El cuarto aporta la solución del mismo. Éste es el que constituye el corazón de la Sexta Meditación.

29 VII, p. 39, l. 15-29; IX, p. 31.
30 Sexta Meditación, VII, p. 77, l. 28, p. 77, l. 1; IX, p. 61 (cursivas nuestras).

La demostración cartesiana es sumamente estricta y sigue rigurosamente el orden de las razones. Comprende tres etapas.

La primera está dedicada a la demostración completa de la separación real de las substancias alma y cuerpo. Utiliza los resultados de la Segunda Meditación: la ciencia de la naturaleza de mi alma como puro pensamiento, de la naturaleza de mi cuerpo como pura extensión, de la distinción entre las substancias y entre los modos y las substancias. El núcleo de la demostración consiste en validar como verdad necesaria de las cosas lo que en la Segunda Meditación era verdad necesaria sólo para mi entendimiento. La veracidad divina constituye, en este caso, el *nervus probandi*, en tanto garante inmediato del valor objetivo esencial de las ideas claras y distintas.

La segunda está consagrada a la demostración de la existencia de las cosas materiales. Presupone la prueba anterior, pues no es posible probar que existan cuerpos fuera de mí si no estamos previamente ciertos de que los cuerpos poseen una naturaleza ajena a la de mi alma y son, por consiguiente, aptos para desempeñar el papel de una causa extraña capaz de dar cuenta de las compulsiones ejercidas sobre mí. Esta segunda prueba, destinada a establecer el valor objetivo de la idea sensible, se desarrolla en un marco análogo al de la Tercera Meditación, que también intentaba descubrir una idea de tal índole que estuviéramos necesariamente obligados a reconocerle un valor objetivo. Pero el criterio de esta necesidad no será aquí la cantidad de realidad objetiva de la idea —aunque la presencia de tal realidad en la idea permita afirmar la existencia de una realidad formal como causa— sino las dos características propias de la percepción sensible, a saber, la compulsión sensible y la irresistible inclinación que le está unida, la cual nos lleva a reconocer el cuerpo como su causa. La primera atestigua la acción de una causa exterior pero indeterminada; la segunda permite determinarla, al asignarla al cuerpo existente con exclusión de cualquier otra cosa: precisa, de esta manera, la significación del valor objetivo que corresponde a la idea sensible. La veracidad divina interviene también aquí como *nervus probandi*. Pero no se limita a garantizar los elementos de la prueba que resultan de las ideas claras y distintas, sino que garantiza, además, los criterios del sentimiento (compulsión e inclinación).

Sin embargo, en este caso la intervención de la veracidad divina no es en absoluto | gratuita sino *necesaria*. Sin duda, la veracidad 57
divina garantiza de inmediato la verdad que nuestro espíritu puro reconoce necesariamente, en virtud de su naturaleza, a las ideas claras y distintas. Y puesto que nuestra inteligencia considera falsas las ideas oscuras y confusas, la veracidad divina debe garantizar que la inteligencia está en lo verdadero al reconocerlas como falsas. Pero la veracidad de Dios es universal y todo lo que es real es verdadero. Al ser las ideas oscuras y confusas (o sentimientos) reales, deben, por poco que lo sean, ser verdaderas en la medida en que son reales, y la veracidad divina *debe* garantizar su verdad. Así, pues, la veracidad divina debe garantizar, a la vez, tanto la falsedad que la inteligencia atribuye a las ideas oscuras y confusas, como la verdad que el sentimiento (la «naturaleza») les reconoce. El problema sólo puede resolverse si se garantiza la verdad a la inteligencia y al sentimiento en tanto que éstos constituyen, cada uno por separado, dos *realidades* diferentes y por tanto dos *verdades* diferentes, cada una de las cuales, es verdadera en su propia región. De lo cual se seguirá necesariamente que, al menos a este respecto, lo que es falso en el dominio que pertenece a la inteligencia (el de las esencias), podrá ser verdadero en el dominio que corresponde al sentimiento (el de la existencia); que lo que es verdadero para la inteligencia, podrá ser falso cuando se quiera referirlo a las cosas del sentimiento; y que aunque la oscuridad y la confusión pueden perturbar el ejercicio de la inteligencia, el entendimiento puede dar al sentimiento, a «la naturaleza», el vuelto de su moneda «pervirtiéndolo». La veracidad divina garantiza a cada uno de los dos tipos de ideas una verdad apropiada a su naturaleza y a su esfera, al mismo tiempo que denuncia y atestigua, en cierto modo, la falsedad que se sigue, para cada una de ellas, de su usurpación recíproca. Ella está capacitada para entrar en lucha contra la duda general que revolotea sobre el sentido, en virtud de los errores innegables que él ocasiona; y recibe la confirmación que le es debida por el hecho mismo de que logra hacernos descubrir en el sentimiento, garantizándoselo por otra parte, el valor objetivo apropiado a su esfera y adecuado a la cantidad de realidad objetiva de su contenido: este valor es la capacidad que le es conferida de hacernos conocer la existencia de los cuerpos.

La prueba anterior, concerniente a la distinción del alma y el cuerpo, tuvo como resultado excluir el sentimiento de todo conocimiento válido relativo a las propiedades reales de los cuerpos. Fundamentó de esa manera el carácter puramente matemático de la física, pero fue negativa con respecto al conocimiento sensible, que era condenado simplemente como impropio. La prueba de la existencia de los cuerpos no se contenta con esta conclusión negativa. Considerando el sentimiento en sí mismo, descubre que
58 éste tiene una función positiva, la de procurar | el conocimiento de los cuerpos materiales existentes. Puede de este modo devolver a la experiencia un papel en el dominio de la física, en la medida en que ésta no se reduce, como la geometría especulativa, al estudio del cuerpo en general, sino que se define por el de los cuerpos particulares existentes.

La tercera etapa está dedicada a la prueba de la unión substancial del alma y el cuerpo.

Contrariamente a lo que ha ocurrido hasta ahora, el problema de la existencia de los cuerpos exteriores y el de la unión del alma y el cuerpo van a hallarse tan netamente separados como el problema de la distinción del alma y el cuerpo lo estaba con respecto a la existencia del cuerpo. En la primera parte de la Sexta Meditación, en el momento en que mediante el examen de la imaginación se llegaba a plantear la probabilidad de la existencia de los cuerpos, el cuerpo exterior se me daba sólo en tanto unido a mi alma. En la enumeración de las razones que fundamentan los juicios naturales relativos a los sentidos, la distinción entre las razones de afirmar la existencia de los cuerpos y las de afirmar su unión con mi alma se hallaba sin duda más o menos hecha, pero de una manera aún muy aproximada. En el transcurso de esta tercera etapa, por el contrario, Descartes disocia, en el sentimiento, el elemento que se refiere propiamente a la exterioridad del cuerpo del que se refiere a la unión del alma y el cuerpo, y se ve llevado a aislar la cuestión de la unión substancial y la de la existencia del cuerpo de la misma manera en que ha aislado esta última de la cuestión relativa a la distinción real entre el espíritu y la extensión. De este modo se consuma la disociación de la prueba de la unión y de la prueba de la distinción. Ahora bien, esta disociación es indispensable: sin ella, la unión corre el riesgo de ocultar la

distinción, mientras que la unión, concebida sin el conocimiento previo de la distinción, es impotente para revelar su carácter de substancial a la vez que compuesta. Ahora bien, esta misma distinción sólo es posible gracias a un estricto discernimiento de los respectivos criterios que fundamentan estas diversas pruebas.

A este problema de la unión nos ha introducido ya la consideración de las sensaciones internas. Ellas son las que inmediatamente dan testimonio de esa unión, gracias a una enseñanza que hasta cierto punto se basta a sí misma: la compulsión afectiva, un rasgo que ellas comparten con las sensaciones externas, certificando simplemente la exterioridad de aquello a lo que me siento unido. Pero el problema es encarado, en este caso, con una amplitud que supera con mucho la simple preocupación por determinar el grado de valor objetivo que conviene reconocer a la enseñanza de las sensaciones internas. Plantéase, en efecto, a partir de la característica general que especifica a todas las ideas sensibles, en oposición a las ideas del entendimiento, a saber, a partir de lo cualitativo, | en suma, a partir de la oscuridad, la confusión y el conjunto de errores que de éstas se siguen. Por esta razón se vincula expresamente con las conclusiones de la segunda prueba y es impuesta por ellas. Tal conclusión es que el sentimiento, capaz de certificar con toda seguridad la existencia de los cuerpos, y gracias a sus variedades cualitativas, la variedad de los cuerpos existentes, nos engaña acerca de su naturaleza, a causa de su oscuridad y su confusión intrínsecas. Ahora bien, bajo ciertos aspectos, esta conclusión contradice a la veracidad divina[31]. ¿Cómo el Dios veraz ha podido poner en el sentimiento, a más de la compulsión y la inclinación natural indispensables para hacernos conocer la verdad relativa a la existencia de las cosas materiales, lo oscuro y lo confuso, es decir la cualidad, que sólo serviría para engañarnos acerca de la verdadera naturaleza de las cosas? A diferencia de lo que ha ocurrido hasta ahora, la veracidad divina no se invoca sólo para garantizar lo que puede haber de verdad en la realidad objetiva de una idea, por pequeña que sea, sino que interviene directamente para imponer una investigación destinada a permitir que se exculpe a Dios; descubre, con esta finalidad, cierta utilidad

59

31 VII, p. 80, l. 11-26; IX, pp. 63-64.

en un elemento que no es una realidad objetiva, sino el aspecto en apariencia puramente aberrante de una idea que, por lo demás, puede poseer algún valor objetivo. Este aspecto que se sobreañade al débil contenido de la idea es lo *cualitativo*.

Esta tercera prueba se desarrollará, ya no como la precedente, según el esquema ya esbozado en la Tercera Meditación, destinada únicamente a descubrir el valor objetivo de las ideas, sino según el de la Cuarta, dedicada a la solución del problema del error, el cual se impuso en su totalidad por la exigencia universal de verdad que se desprende de la veracidad de Dios. Hará falta, en consecuencia, explicar el origen de este cualitativo, es decir, de la oscuridad y la confusión como tales, y explicarlo de tal manera que no se hallen comprometidas ni la veracidad de Dios ni su bondad, y que su responsabilidad no se halle directamente involucrada en los errores de los que es ocasión. Será, pues, preciso justificar, al menos en parte, la cualidad en cuanto a su verdad intrínseca, en tanto perteneciente a la verdad que necesariamente corresponde a todo lo que es real en el mundo, descubriendo en ella alguna función útil, que será un sucedáneo del valor objetivo. La unión substancial aportará la solución completa de este problema: permitirá, ante todo, explicar la naturaleza misma de lo cualitativo, pues lo oscuro y confuso es la resultante inmediata de esta unión; permitirá luego fundamentar la verdad de lo cualitativo, revelando su doble función, que es la de enseñarnos esta | unión y la de aportarnos las informaciones indispensables para el mantenimiento de su integridad.

Lo oscuro y lo confuso son, pues, falsos, es decir, completamente despojados de valor objetivo sólo bajo cierto aspecto, a saber, en relación con la naturaleza esencial de las cosas, que sólo pueden darnos a conocer las ideas claras y distintas. Bajo otro aspecto, son completamente verdaderos, a saber, en relación con lo que en los cuerpos existentes es útil o dañino para nuestro propio cuerpo y, por consiguiente, para nuestra naturaleza compuesta. Al igual que en la Cuarta Meditación, la explicación científica del fenómeno satisfará los requisitos metafísicos de la veracidad de Dios. Dios no nos ha engañado al poner en nosotros la oscuridad y la confusión de lo cualitativo, que no sólo no tienen en sí mismos nada de engañoso sino que cumplen en la región que les es propia

una función de información útil e indispensable, única para la que están capacitados.

Lo único que aquí recibe de la veracidad divina una garantía de verdad es la «naturaleza» pura, en tanto instinto que vincula de inmediato con la cualidad sentida una significación objetiva de valor biológico relativa a mi cuerpo. En consecuencia, la prueba sólo podrá llevarse a cabo mediante una dilucidación completa del concepto de «naturaleza». Vemos al mismo tiempo que el papel de la veracidad divina como *nervus probandi* aumenta en importancia a medida que nos encaminamos de la primera a la tercera prueba.

El resultado de las dos últimas pruebas será el de fijar con precisión los límites del valor objetivo del sentimiento y distinguir cada una de las dos clases de valor objetivo que corresponde por separado a cada una de sus dos características fundamentales: por una parte, la compulsión; por otra, lo oscuro y lo confuso. En primer lugar, el valor objetivo general del sentimiento estará limitado estrictamente a la región de *mi naturaleza* compuesta. En segundo lugar, al interior de esta región, su valor se manifestará como doble: por su grado de realidad objetiva y por la compulsión, de un lado, el sentimiento remite a la existencia de los cuerpos; del otro, por lo cualitativo —lo oscuro y lo confuso—, remite a la totalidad de mi naturaleza compuesta y a las relaciones de comodidad e incomodidad de esta totalidad con los cuerpos exteriores. En fin, las tres pruebas se concatenan rigurosamente, según el orden analítico de las razones: la prueba de la distinción condiciona la de la existencia, la de la existencia condiciona la de la unión, sin ninguna reciprocidad ni anudamiento. Cambiar el orden de las pruebas es embrollar el orden de las razones e impedirse captar su fuerza demostrativa.

CAPÍTULO XIII

PRUEBA DE LA DISTINCION REAL DEL ALMA Y EL CUERPO

1

LA SEXTA Meditación engloba en una sola y misma demostración las tres pruebas que se refieren al cuerpo. Y es que se trata en realidad de un solo y mismo objetivo: establecer y determinar el valor objetivo de las ideas sensibles. Hemos visto a Descartes esbozar de antemano el marco de su solución: ella limitará las dudas que pesan sobre el sentimiento, sin dejar de limitar la pretensión de los juicios a los que éste da lugar. Las pruebas de la existencia de las cosas materiales y de la unión de mi alma con un un cuerpo permitirán reducir las dudas, al conferir al sentimiento cierto valor. La prueba de la distinción real del alma y el cuerpo, aunque es la condición indispensable de las otras dos, permitirá reducir las pretensiones del juicio relativo al sentimiento, al limitar su validez a una esfera sumamente estrecha.

Esta última prueba, que es la primera en el orden de las razones, comprende dos momentos. Establece, en primer lugar, la distinción real de las dos substancias[1], y luego la distinción real entre el conjunto de los modos que pertenecen respectivamente a una y otra[2]. La demostración se apoya exclusivamente en las ideas claras y distintas.

Al conocer, gracias a la Tercera Meditación que ha demostrado a Dios y su veracidad, que lo que vale necesariamente para mi entendimiento —para mi ciencia— vale necesariamente para las cosas; al conocer clara y distintamente, gracias a la Segunda

1 Sexta Meditación, VII, p. 78, l. 2-20; IX, p. 62.
2 Ibíd., VII, p. 78, l. 21 y ss., p. 79, l. 16; IX, p. 62.

Meditación, que la esencia del alma —el pensamiento— es concebida necesariamente como completa, es decir, como substancia,
62 y por tanto con independencia del cuerpo; que | la esencia del cuerpo —la extensión— es concebida igualmente como substancia y por consiguiente con independencia de todo lo que es espíritu, concluyo necesariamente de todo ello que el cuerpo y el alma son en sí completa y verdaderamente, es decir, *realmente,* dos substancias separadas. En consecuencia, cualesquiera puedan ser las vicisitudes de su existencia, e incluso si en la existencia se me presentan unidas, sé que esta unión no podría afectar en nada la irreductibilidad y la independencia real de sus esencias, y que Dios, que por su omnipotencia ha podido unirlas efectivamente en la existencia, también podría desunirlas por la misma omnipotencia y hacerlas existir separadamente, sin que nada se altere por ello en su naturaleza[3].

No se podría objetar que el alma y el cuerpo se hallan unidos por naturaleza, puesto que están de hecho naturalmente unidos por la potencia ordinaria de Dios, mientras que su disociación no sería natural, porque ella requeriría su potencia extraordinaria. En efecto, además de que aquí se da a la palabra *natural* el sentido de *ordinario* o *habitual*, que de ninguna manera es el de *esencial*, debe notarse que la omnipotencia que las ha unido puede ser divina o no, y si es divina, ser ordinaria o extraordinaria, sin que por ello cambie nada en la naturaleza respectiva de las dos substancias. No se hacen de esa manera ni más ni menos independientes en sí, sea cual fuere de hecho su unión o su desunión en el plano de la existencia. Así, pues, «para que estemos obligados a juzgarlas diferentes, no importa qué potencia lleva a cabo dicha separación». Siendo el alma y el cuerpo dos substancias realmente separadas en virtud de su misma esencia, también son necesariamente separables de hecho y en el plano de la existencia: si se hallan unidos de hecho, una potencia cualquiera podrá siempre separarlas, con tal que se la considere suficiente, es decir, por lo menos igual a aquella que los ha unido. En consecuencia,

3 «Hablando en general, lo que constituye la naturaleza de una cosa está siempre en ella, mientras ella exista»: Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, p. 478, l. 18-20.

la omnipotencia de Dios podrá bastar para ello: carece de interés para el asunto que ésta omnipotencia sea ordinaria o extraordinaria, e incluso que no sea la omnipotencia de Dios[4].

Para entender bien esta prueba, es útil presentarla desde otro ángulo. Si tenemos en mientes la experiencia, el alma y el cuerpo se nos manifiestan de hecho como naturalmente unidos. Y por tal razón, el hombre sumergido en la vida de los sentidos se ve infaliblemente llevado a creer que sólo forman una sola y misma naturaleza no | compuesta, y que su separación real es 63
de todas maneras imposible[5]. Pero sería verdaderamente imposible sólo si los concebimos clara y distintamente como una sola y misma substancia no compuesta. Ahora bien, nuestro entendimiento los concibe, por el contrario, como dos substancias que mutuamente se excluyen de una manera absoluta. Por consiguiente, en oposición a los hechos, debemos considerar que las dos substancias son realmente distintas. Y puesto que son esencialmente distintas, debemos pensar que, de hecho, en la existencia en que se hallan unidas, ellas se mantienen, pese a esta unión de hecho, irreductibles en cuanto a su naturaleza, y que muy bien podrían desunirse y existir la una sin la otra. Sería incluso contradictorio que ellas fueran inseparables[6]. Puesto que esta posibilidad de separación se halla entre las verdades (eternas) de nuestro entendimiento, sólo podría ser excluida si fuera contraria a la omnipotencia de Dios. Pero tenemos la seguridad de que Dios siempre puede hacer lo que concebimos clara y distintamente: negar esta proposición sería limitar arbitrariamente su omnipotencia. Por consiguiente, aunque unidos de hecho, el cuerpo y el alma podrían estar desunidos de hecho y existir de hecho separados el uno del otro. Así, pues, habiendo establecido la separación real de las substancias alma y cuerpo como una verdad eterna, podemos establecer, recurriendo a la omnipotencia

4 «Porque ellas pueden ser puestas separadamente, al menos por la omnipotencia de Dios; y para obligarme a considerarlas diferentes no importa qué poder efectúa tal separación»: Sexta Meditación, VII, p. 79, l. 6-8; IX, p. 62; Carta a Regius, junio de 1642, III, p. 567, l. 10-26.

5 Carta a Elizabeth, 28 de junio de 1643, p. 694.

6 «Que ellas [estas substancias] sean inseparables implica contradicción»: Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, p. 478.

de Dios, que el hecho de su unión substancial en la existencia no prueba nada contra su separación real, puesto que Dios podría, en la realidad de los hechos, crearlas como existencias separadas[7].

64 | Vemos de esta manera que la prueba de la distinción real, que se fundamenta únicamente en ideas claras y distintas, sólo puede establecerse *en oposición al sentimiento*, es decir, en oposición a un hecho existente que nos es atestiguado por los sentidos. Por tal razón presenta Descartes la conclusión de su prueba en oposición a la certeza de la unión: «Y aunque quizá (o más bien ciertamente, como pronto diré) tenga un cuerpo al que estoy muy estrechamente unido, sin embargo, es cierto que yo, es decir, mi alma (...) es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y que puede ser o existir sin él»[8].

7 «Y hay que notar que me he servido aquí de la omnipotencia de Dios para extraer de ella mi prueba; no porque haya necesidad de alguna potencia extraordinaria para separar el espíritu del cuerpo, sino porque al haber hablado en la proposición anterior sólo de Dios, sólo podía extraerla de él. E importa muy poco qué potencia separa dos cosas para saber que son realmente distintas»: Respuestas a las Segundas Objeciones, *Compendio geométrico*, proposición IV, VII, p. 170; IX, p. 132. «E incluso si Dios uniera un cuerpo y un alma tan estrechamente que fuera imposible unirlos más, e hiciera de las substancias así unidas un compuesto, seguimos pensando que ambas seguirían siendo *realmente distintas*, pese a esta unión, pues sea cual fuere el nexo que Dios establezca entre ellas, *no puede despojarse de la potencia que tenía para separarlas o para conservarlas separadas*, y las cosas que Dios *puede* separar o conservar unas sin otras son *realmente* distintas»: *Principios*, art. 60 [cursivas nuestras]. «Lo que puede existir así separadamente es una substancia, no un accidente. Y de nada sirve decir que los accidentes reales no pueden ser naturalmente separados de sus sujetos, sino únicamente por la omnipotencia de Dios; estar hecho naturalmente es tan sólo estar hecho por la potencia ordinaria de Dios, la cual no difiere en nada de su potencia extraordinaria, y al no poner nada nuevo en las cosas, no cambia de ese modo la naturaleza de ellas; de tal manera que si todo lo que puede estar naturalmente sin sujeto es una substancia, todo lo que puede estar así sin sujeto por la potencia de Dios, por extraordinaria que sea, también debe recibir el nombre de substancia»: Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 434, l. 25, p. 435, l. 1-8; IX, p. 235. El mismo razonamiento vale en lo que atañe a la posibilidad para Dios de separar por su omnipotencia los accidentes de la substancia, accidentes que mi entendimiento concibe como necesariamente inseparables: cf. Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 249, l. 9-13; IX, p. 192.

8 Sexta Meditación, VII, p. 78, l. 13 y ss.; IX, p. 62.

2

La obligación de la prueba de la distinción, caso de establecerse en contra del hecho de la unión, es capital, pues determina su estructura, a saber, el recurso a la omnipotencia de Dios. Si el sentimiento no nos revelara ante todo el hecho de la unión del alma y el cuerpo, este recurso sería inútil para persuadirnos de su separabilidad, pues nada contradiría a las necesidades naturales de mi entendimiento. Pero la contradicción de tal hecho con tales necesidades obliga, para hacerle justicia, remontarse a la omnipotencia de Dios, de la que sabemos que es siempre capaz de deshacer lo que ha hecho, cuando lo que se ha hecho de esa manera se halla en oposición con tales necesidades. Tomemos, por el contrario, el caso de una proposición evidente del entendimiento a la que nunca contradice la experiencia: por ejemplo, que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos. Basta percibirla clara y distintamente para que se establezca de inmediato, con toda certeza, el valor objetivo de esta propiedad con respecto a toda existencia posible. La geometría, al no tener que validar esta proposición, a despecho de una experiencia que le parecería contraria, no tiene necesidad de invocar en su favor la omnipotencia divina. Por otra parte, nadie podría invocarla legítimamente en contra de ella para negar que las verdades que ella demuestra son con toda certeza aplicables *a priori* a la experiencia, so pretexto de que Dios podría, por su omnipotencia, crear en el mundo triángulos que violaran esta verdad, pues «no tomamos como un signo de impotencia que alguien no pueda hacer lo que no comprendemos | que es imposible, sino sólo el que no puede ha- 65
cer algo que vemos claramente que es posible»[9]. No habría, pues, ninguna razón suficiente en favor de la hipótesis, aunque sepamos que la omnipotencia de Dios, que ha creado las verdades eternas, no está atada por la necesidad de éstas. Pero habría, en cambio, una en su contra. En efecto, siendo la voluntad de Dios inmutable y siendo Dios veraz, estamos seguros de que las cosas existentes no pueden no verificar siempre en este caso las verdades eternas. Si Dios hubiere decidido hacer una excepción, como

9 Carta a Morus, v, p. 273, l. 13-17.

en el caso de la unión del alma y el cuerpo, nos habría dado desde siempre un testimonio inflexible de ello que hubiese constituido una razón suficiente para admitirlo. Debemos señalar, en fin, que aunque Dios, por su omnipotencia, puede crear en la existencia algún hecho que repugne a las verdades eternas, no por ello podría abolir estas últimas pues, en tal caso, su voluntad se contradiría intrínsecamente y dejaría de ser inmutable y perfecta. Las verdades conservan, pues, eternamente su valor, no obstante el hecho en cuestión. Dios puede, en consecuencia, unir en la existencia, para hacer de ellas una naturaleza compuesta, dos substancias que se oponen eternamente a esa unión, pero no podría hacer de ellas una sola cosa en esencia y sin ninguna composición[10].

Este razonamiento, que recurre a la concepción original que Descartes tiene de la posibilidad, se comprende aún mejor si, frente a la prueba de la distinción del alma y el cuerpo, se evoca el caso inverso, es decir, la prueba de su unión. Se tratará entonces de establecer en la existencia la realidad de un hecho que emana de la omnipotencia de Dios y contradice a lo que mi entendimiento cree necesariamente que es lo único posible en la existencia. Porque siendo la distinción del alma y el cuerpo una verdad eterna, ellos deberían estar efectivamente separados en la existencia. ¿Debo negar el hecho de su unión substancial en virtud de su incomprensibilidad, recurriendo con Gassendi, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Berkeley, etc., *al principio de la medida común*, que excluye toda relación, y *a fortiori* toda fusión, entre dos realidades radicalmente dispares? No, si el hecho es verdaderamente indubitable,
66 pues sé que la omnipotencia divina no se | circunscribe a las necesidades de mi entendimiento finito. Por otra parte, aunque desmienta una verdad eterna en el dominio de los hechos, Dios no nos engaña, puesto que ha tenido desde siempre el cuidado de poner nuestro

10 «... Del hecho de que veamos a menudo dos cosas juntas no puede inferirse que sólo son una misma cosa; pero del hecho de que veamos a veces una de tales cosas sin la otra, se puede perfectamente concluir que son diversas. Y no es preciso que la potencia de Dios nos impida inferir esta consecuencia; pues no repugna menos pensar que de cosas que clara y distintamente concebimos como dos cosas diversas se haga una misma cosa en esencia y sin ninguna composición, que pensar que se puede separar lo que de ninguna manera es distinto»: Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 444, l. 21 y s.; IX, p. 242.

entendimiento en presencia de un testimonio absolutamente indubitable de esa unión de hecho bajo la forma de un sentimiento, y puesto que ha dado a nuestro entendimiento el medio para estar seguros del carácter verídico de ese testimonio. La omnipotencia de Dios puede invocarse aquí legítimamente en oposición a las exigencias de la verdad eterna, puesto que Dios nos ha dado una razón suficiente de este recurso, al poner en nosotros el sentimiento y al conferir a mi intelecto la capacidad de reconocer que en este caso el sentimiento dice la verdad.

Así pues, en los dos casos, sea que invoquemos la omnipotencia de Dios para confirmar la verdad eterna ante un hecho que la desmiente, sea que la invoquemos para poder aceptar contra esa verdad eterna la realidad de un hecho que la viola, tenemos una razón suficiente que justifica este recurso y le concede toda su eficacia. En el primer caso, es el carácter imprescriptible de la verdad eterna, tal como la luz natural la revela a nuestro entendimiento; gracias a ese carácter tenemos la seguridad de que Dios es siempre capaz de llevar a cabo lo que nuestro entendimiento considera posible, a pesar de que lo contrario puede darse en la realidad de los hechos. En el segundo caso, es un testimonio cierto, extrarracional, sin duda, pero cuyo valor es susceptible de ser reconocido por nuestra misma razón. Se nos advierte de esa manera con toda certeza que Dios ha hecho uso de su omnipotencia para realizar de hecho, en el dominio de las cosas, una excepción con respecto a una necesidad que nuestro entendimiento considera inquebrantable. Y en este segundo caso entran los misterios esenciales de la religión[11]. Pero la omnipotencia

11 Cf. la Carta a Mesland, 9 febrero de 1645, IV, pp. 167 y ss., donde la transustanciación se explica por la concepción cartesiana de la unión substancial del alma y el cuerpo, y la Respuesta a las Cuartas Objeciones, donde Descartes aplica a la posibilidad de toda omnipotencia de separar los accidentes de la substancia lo que dice acerca de la posibilidad de la misma omnipotencia de unir ciertas substancias entre sí: «Ahora bien, de lo que digo de los modos, que no podrían concebirse sin cierta substancia en la que residen, no debe inferirse que niego que la omnipotencia de Dios pueda separarlos, porque tengo acerca de ellos la firme seguridad de que Dios puede hacer una infinidad de cosas que no somos capaces de entender ni concebir»: Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 249, l. 9-13; IX, p. 192; Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, pp. 434-435; IX, p. 225.

de Dios no nos autoriza en manera alguna a invocarlo con el fin de negar sin razón y a nuestro antojo las reglas de la posibilidad inscritas en nuestro entendimiento desde toda la eternidad. Así, la veracidad de Dios, unida a su inmutabilidad, la cual a su vez se funda en su omnipotencia, prohíbe a esta omnipotencia introducir en el seno del mundo la anarquía, por mínima que sea, | sin
67 que, sin embargo, la regla racional pueda nunca imponer como contrarréplica algún tipo de límite, por pequeño que sea, a dicha omnipotencia. Así nos explicamos que, en las pruebas de la distinción y de la unión, la omnipotencia pueda servir sin contradicción para dos usos contrarios: mantener la verdad de la esencia contra la verdad de la existencia —el derecho contra el hecho— en nombre de lo que el entendimiento ve como necesario y como lo único posible, en la realidad de los hechos: confirmar un hecho y una verdad de la existencia, en oposición al derecho y a la verdad de la esencia, en nombre de lo que el sentimiento nos revela como algo real. Además, puesto que la veracidad divina, que garantiza al interior de la esfera respectiva la indubitabilidad de las ideas del entendimiento y del sentimiento, es conocida únicamente por la razón; y puesto que sólo a la razón corresponde reconocer los títulos y el origen divino del sentimiento, la razón sigue siendo siempre la autoridad suprema. Así, pues, Dios nos pone en presencia de dos revelaciones de naturaleza diferente, la del entendimiento y la del sentimiento, sin que la luz natural, que recibe del sentimiento un desmentido parcial, sea nunca amenazada en manera alguna en lo que respecta a su soberanía.

El hecho de que la prueba de la distinción real sólo pueda efectuarse en oposición al testimonio del sentimiento, nos permite entrever que tendrá como consecuencia la de limitar las pretensiones de este último. Pero también se puede prever que el sentimiento, al aportar la certeza de un hecho que contradice a las necesidades inmediatas del entendimiento, deberá obligar al entendimiento a limitar sus prerrogativas en lo que respecta a la zona reservada a los derechos del sentimiento[12].

12 M. Merleau-Ponty, en *La estructura del comportamiento*, observa muy oportunamente: «Descartes no intenta integrar el conocimiento de la verdad y la prueba de la realidad, la intelección y la sensación. Éstas no se vinculan en el alma

3

Vemos así mismo que la prueba de la distinción real del alma y el cuerpo se efectúa en su totalidad sin tener que recurrir en lo más mínimo a la demostración de la existencia de los cuerpos. Si no fuera así y si, por otra parte, la prueba de la existencia implicara la de la unión de mi alma a un cuerpo, se debería concluir que en realidad Descartes funda su prueba | de la distinción en su prueba 68
de la unión. Y habría así un anudamiento de tres pruebas. Es lo que E. Gilson ha creído poder llamar la «paradoja cartesiana»[13].

sino en Dios. Pero esta integración debía aparecer después de él como la solución de los problemas filosóficos planteados por el realismo» (pp. 267-268). Precisamente en nombre de esta integración, Spinoza critica la concepción cartesiana de la unión substancial del alma y el cuerpo; y es lo que constituye la debilidad de su crítica, pues aquello cuya legitimidad se halla en cuestión es precisamente esa integración.

13 «*Meditaciones metafísicas* de Descartes se construye íntegramente con miras a demostrar la distinción del alma y el cuerpo, fundamento de la física geométrica de la extensión y el movimiento. Para que el alma sea realmente distinta del cuerpo es preciso que el cuerpo exista realmente, y es por ello que la metafísica de Descartes no puede terminarse sin una demostración de la existencia real del mundo exterior»: E. Gilson, *Estudios sobre el papel del pensamiento medieval en la formación del sistema cartesiano*, París, 1930, p. 300. «Descartes tiene necesidad de un mundo exterior real para probar la distinción real del alma y el cuerpo»: Ibíd., p. 301. «No por construirse la metafísica de *Meditaciones* con un rigor lógico absoluto deja de rematar en lo que puede llamarse *la paradoja cartesiana*. La conclusión a la que apunta en su conjunto es la distinción real del alma y el cuerpo. Esta distinción supone, ante todo, que tenemos ideas distintas del alma y el cuerpo, luego que existen realmente almas, en fin, que existen realmente cuerpos. Y como la existencia real de los cuerpos sólo puede probarse apoyándose en lo que el conocimiento sensible tiene de confuso e involuntario, hay que suponer forzosamente una especie de violencia infringida al pensamiento desde fuera, una especie de confusión de las naturalezas que explica la confusión del conocimiento. De ello parece, pues, seguirse que la prueba cartesiana de la existencia del mundo exterior implica como elemento esencial la unión del alma y el cuerpo. Pero como la prueba de la existencia tiene la única finalidad de establecer la distinción real del alma y el cuerpo, hay que llegar a afirmar que la prueba de su distinción se apoya en el hecho de su unión»: Ibíd., p. 225. E.Gilson ve en esta paradoja un vicio constitutivo del pensamiento de Descartes y en el fondo de todo idealismo: «La dificultad reside en el pensamiento mismo de Descartes y ningún genio en el mundo que se mantenga al interior de este pensamiento podía cubrirlo de un lado sin descubrirlo del otro»: Ibíd., p. 310.

Pero creemos que esta paradoja, que sería, en realidad, el más ruinoso de los paralogismos, es completamente ajena a Descartes.

Hay que observar, ante todo, que el principio de esta exégesis es la identificación de *real* y *existente*[14]. Ahora bien, nunca
69 en este caso emplea Descartes la palabra *real* | en el sentido de *existente*. De lo que aquí se trata es de la realidad de las substancias —existentes o no— y de la realidad de su distinción, y basta probar que el cuerpo y el alma son substancias para que *ipso facto* quede establecida la distinción real entre ellos: «Las substancias que pueden existir separadamente son realmente distintas por la definición X», escribe Descartes en el *Compendio geométrico*. «Ahora bien, ocurre que el espíritu y el cuerpo son substancias (...); por consiguiente, el espíritu y el cuerpo son realmente

14 E. Gilson, en su comentario al *Discurso del Método*, identifica real y existente: «Una distinción real implica la *realidad* de las cosas distinguidas. Así, si ponemos en duda la *existencia* de los cuerpos, ya no basta con haber probado la existencia del pensamiento, ni incluso su completa independencia con respecto al cuerpo para probar la distinción *real* del alma y el cuerpo; hace falta suprimir la duda que se cierne sobre la *existencia* del cuerpo, probando la *realidad* del mundo exterior. Por ser las dos tesis inseparables, la Sexta Meditación se intitula: "*De rerum materialium existentia et reali mentis a corpore distinctione*"» (*Comentario al Discurso del Método*, p. 309). Hay aquí una equivocación sobre la que es inútil insistir: *realis* de ninguna manera tiene en Descartes el sentido de *existente*. Los textos dan testimonio de ello con profusión, particularmente el siguiente: «Es así como todas las demostraciones de los matemáticos versan también sobre objetos y seres verdaderos; y de este modo es el objeto de la matemática [...] un *ser verdadero y real* (*ens verum et reale*) que tiene una *naturaleza verdadera y real* con no menos títulos que el objeto de la misma física. La diferencia sólo está en lo siguiente: la física considera su objeto no sólo como un *ser verdadero y real*, sino *como actual y existente* en cuanto tal (*qua tale existens*), mientras que la matemática considera el suyo sólo en tanto posible, etc.»: Conversación con Burman, Quinta Meditación, v, p. 160. [Las cursivas son nuestras.] Además, E. Gilson se ha retractado parcialmente en sus *Études sur le rôle de la pensée médievale dans la formation du système cartésien* (Paris, 1930). Contrapone allí una distinción *real* de las cosas en tanto substancias, que es de derecho —y que fundamenta su distinción simplemente *posible* en el dominio de los hechos— y una distinción real de hecho, apoyada en la *existencia demostrada* de los cuerpos, que sería verdaderamente real (*Études*, p. 304). Pero en los textos de Descartes no encontramos ni rastro de una distinción real de derecho de una distinción real de hecho. Y veremos más adelante que si no la encontramos, ello significa que *no debemos* encontrarla.

distintos»[15]. Por consiguiente, para probar que las substancias están realmente separadas es perfectamente inútil probar que ellas existen. Pero es necesario y suficiente, por una parte, probar que son substancias, es decir, que podemos pensar la una sin la otra; y por otra, establecer la existencia del Dios veraz, para que quede asegurado el valor objetivo de lo que pensamos. En fin, en presencia del hecho de la unión de las substancias, habrá que mantener su rigurosa separación de naturaleza, que en nada es alterada por su composición contingente en el dominio de la existencia, pues la omnipotencia de Dios puede ponerle fin a cada instante, en conformidad con las necesidades imprescriptibles y siempre objetivamente válidas de las ideas de nuestro entendimiento.

Si Descartes retarda hasta la Sexta Meditación la prueba de la distinción real del cuerpo y el alma, no es en absoluto porque ésta no pueda llevarse a cabo mientras no se establezca la existencia de los cuerpos, sino únicamente porque los elementos necesarios para la prueba, a saber, la veracidad y la omnipotencia de Dios y el valor objetivo de las ideas claras y distintas, se reúnen sólo después de la Quinta Meditación[16]. Hemos visto que Descartes formula expresamente la conclusión de que el alma y el cuerpo están realmente separados antes de empezar la prueba de la existencia de los cuerpos. Además, una vez efectuada esta última, nunca le vemos —ni en *Meditaciones* ni en las otras | obras— decir al terminar: ahora que la existencia de los cuerpos ha sido probada, su separación real respecto al alma va a poder al fin ser demostrada[17]. 70

15 *Compendio geométrico,* Respuestas a las Segundas Objeciones, proposición IV, VII, pp. 168-169: IX, p. 131; *Principios,* I, art. 60: «Podemos concluir que dos substancias son realmente distintas entre sí sólo del hecho de que podemos concebir clara y distintamente la una sin pensar en la otra, pues, según lo que de Dios conocemos, tenemos la seguridad de que puede hacer todo aquello de lo que tenemos una idea clara y distinta».

16 Carta a Mersenne, 24 de diciembre de 1640, III, p. 266, l. 9. Cf. Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 219, l. 10-16; p. 226, l. 8-9; IX, p. 171, 175. De ninguna manera señala allí Descartes que la prueba de la distinción del alma y el cuerpo sólo puede concluirse en la Sexta Meditación por cuanto la existencia del cuerpo sería necesaria para ello.

17 No es, pues, la duda que se cierne sobre la existencia de las cosas exteriores, como escribe Gilson (*Comentario,* ibíd.), sino la que se cierne sobre la veracidad divina, la que hace que la prueba de la distinción de las substancias no sea aún

Se hará notar, sin embargo, y esto sería un argumento decisivo en favor de la tesis de E. Gilson, que la distinción real entre las substancias permite fundamentar la distinción real entre las substancias *existentes* sólo si tales substancias existen. Si el cuerpo no existiera, no diferiria del alma en el dominio de la existencia. La prueba de la existencia del cuerpo es, pues, necesaria para llevar a cabo la de la distinción del alma y el cuerpo, que de otra manera seguiría siendo meramente posible, sin llegar nunca a ser real en el sentido de *existente*:

> Su veracidad [la de Dios] supone, en efecto —señala Gilson—, que la distinción real de las cosas no depende del hecho de que estén separadas o unidas en el dominio de la experiencia, sino sólo de que sus ideas sean o no sean claramente separables de derecho. Por consiguiente, que haya o no haya cuerpos, o que el alma esté unida a mi cuerpo, queda en pie que la esencia del alma es realmente distinta de la esencia del cuerpo[18].

Las cosas no pueden decirse mejor. Pero Gilson añade: «Por consiguiente, la distinción de derecho está terminada y la distinción de hecho es posible». Lo que en el espíritu de Gilson significa que esta última se mantiene dudosa. Ahora bien, tal conclusión es ilegítima. En efecto, para Descartes, la distinción se halla totalmente establecida de derecho, lo que significa que no podría volver a ponerse en cuestión *de hecho* por un hecho cualquiera. Así, si no pudiera establecerse que el cuerpo existe, la existencia se mantendría ciertamente dudosa, pero no la distinción real del alma y el cuerpo, que seguiría siendo de hecho, no meramente *posible, sino necesaria y cierta. De hecho,* el alma existente no seguiría estando menos separada de todo lo que pertenece al cuerpo, sea que éste exista o no exista. «En Dios mismo —añade Gilson—, sólo encontramos a un creador posible, y la distinción real del alma y el cuerpo sigue siendo la distinción real de un alma y un

posible, desde el fin de la Segunda Meditación. Los dos textos citados por E. Gilson: Sexta Respuesta, VII, p. 224, l. 8-26; Quinta Respuesta, VII, p. 357, l. 7-10, no contienen ni la más mínima alusión a la necesidad de probar la existencia de los cuerpos para establecer que éstos son realmente distintos del espíritu.

18 Gilson, ibíd., p. 304.

cuerpo en cierto modo posibles»[19]. Es una observación obvia. Pero de ella no puede concluirse, en absoluto, que si la existencia del cuerpo no pudiera probarse, la distinción real del cuerpo y el alma se tornaría dudosa, en el dominio de los hechos, lo cual obligaría entonces a Descartes a | «tener necesidad» de la prueba de la 71
existencia del cuerpo para obtener a la postre la certeza definitiva de tal distinción.

Es fácil descubrir la causa de tal equivocación. Suponer que la existencia del cuerpo debe demostrarse para que podamos dejar de dudar de la separación en el dominio de los hechos es confundir *las relaciones de la esencia y la existencia con la relación de la esencia y sus propiedades*. La esencia es ciertamente un posible: en consecuencia, su relación con la existencia es simplemente posible y la existencia misma es dudosa *a priori*[20]. Pero las propiedades que pertenecen a la esencia necesariamente son en sí necesarias e indubitables para esta esencia y, por tanto, *ipso facto,* para la misma existencia (o para el *hecho*) que la esencia señala como posible, sea que la existencia como tal (el hecho) sea dudosa, posible, probable o cierta[21]:

> Aunque no sepamos aún con certeza si tal cosa [la substancia corporal] *existe* en el mundo —escribe Descartes—, podemos sin embargo, por tener la idea de ella, concluir que *puede ser* y que, en caso de que exista, cualquier parte del pensamiento que podamos determinar *debe ser* realmente *distinta* de sus otras partes[22].

La expresión *puede ser* se refiere a la existencia, que es problemática; la expresión *debe ser* se refiere a la propiedad de la esencia, que *a priori* corresponde *necesariamente* a la existencia (aun problemática) y es apodíctica. Con tales expresiones Descartes quiere decir: sabemos desde ahora con toda certeza que, en caso de que la substancia llegara a existir, encontraríamos en su existencia las

19 Ibíd., p. 306.

20 Al menos cuando se trata de las esencias *finitas*.

21 «Todo lo que está en estas ideas está *necesariamente* en las cosas»: Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, p. 474, l. 18-20 [cursivas nuestras].

22 *Principios*, I, art. 60 [cursivas nuestras].

propiedades necesarias y ciertas de su esencia, a saber, su separación real con respecto a cualquier otra substancia. E. Gilson entiende: sólo si la substancia llega a existir se hará cierta, en el dominio de la existencia, la separación real de las substancias, la cual, por cierta y necesaria que era en la perspectiva de la esencia, seguía siendo dudosa desde el punto de vista de la existencia. Pero una interpretación de esta índole choca al geómetra. De este modo, el triángulo existente es simplemente posible con respecto a su esencia: *puede ser*. Pero que la suma de sus ángulos sea igual a dos rectos es una propiedad necesaria que *debe ser*, es decir, que debemos afirmar desde ahora con toda certeza acerca de todo triángulo que pueda llegar a existir alguna vez, incluso si en la actualidad esta existencia de hecho sólo es en sí dudosa, posible, probable o imposible de establecer. Lo mismo vale para el cuerpo. Su existencia es meramente posible en relación con su esencia,
72 pero | siendo su distinción real respecto al alma una propiedad necesaria de dicha esencia, *debe ser necesariamente una propiedad de su existencia, incluso si tal existencia sigue siendo dudosa*. Es, pues, desde ahora no simplemente posible o probable, sino indubitable. La imposibilidad de probar la existencia de los cuerpos no quitaría nada a su certeza, y la posibilidad de probarla no le añade nada. La existencia del cuerpo, en cambio, puede ser dudosa, posible, probable o cierta, según las razones que puedan invocarse. De ello se sigue que no se podría decir, con Gilson, que «la distinción real del alma y el cuerpo es meramente probable (...) conclusión a la que se llega mientras sólo se considera el caso de la imaginación...», si no se llegara a explicar, por falta de unión substancial, «el elemento confuso del pensamiento»[23]. Por el contrario, un fracaso de esta índole dejaría subsistir la necesidad y la certeza de la distinción real de las dos substancias. Además, el recurso a la imaginación nunca ha servido para demostrar la probabilidad de la distinción real del alma y el cuerpo sino únicamente la probabilidad de la existencia del cuerpo, así como la consideración de la idea de la esencia de las cosas materiales, que tuvo lugar precisamente antes del examen de la imaginación, para probar la posibilidad de la existencia de esas cosas,

23 Gilson, ibíd., p. 244.

nunca sirve para probar la posibilidad de la distinción del cuerpo y el alma. En cambio, el recurso a esta misma idea permite establecer la *necesidad* de tal distinción. En suma, nunca ha aplicado Descartes la jerarquía de lo posible, de lo probable y de lo cierto, que determina las grandes etapas demostrativas de la Sexta Meditación, a la prueba de la distinción del alma y el cuerpo, sino únicamente a la de la existencia del cuerpo y, secundariamente, de su unión con el alma. Y en realidad, podemos perfectamente preguntarnos si la existencia de un triángulo en la naturaleza es dudosa, probable o cierta, mientras que tal pregunta no podría plantearse, por ejemplo, en relación con la propiedad de sus ángulos, que siempre será, para cualquiera, necesaria y cierta. Al descubrir la existencia de un triángulo no se añade nada a la certeza de sus propiedades necesarias; al descubrir la existencia del cuerpo nada se añade a la certeza de su propiedad de ser realmente distinto del alma, la cual sigue siendo tan indubitable y necesaria como antes.

Es cierto que podemos vernos tentados a afirmar que para que una cosa triangular tenga la suma de sus ángulos igual a dos rectos es, ante todo, necesario que ella exista. Pero si deja de existir, no se dirá que pierde dicha propiedad, ni que cesa de ser triangular, sino únicamente que deja de existir. Y si tal cosa se mantiene siempre como meramente posible, sin que jamás | pueda decirse si 73
existirá, no se dirá que la propiedad de sus ángulos de ser iguales a dos rectos es también meramente posible y dudosa y que, en consecuencia, el geómetra tiene «necesidad» de demostrar que esa cosa triangular existe para poner fin a su duda y establecer que la propiedad de tal cosa es no sólo posible sino real.

«La distinción de hecho se vuelve a su vez real y consumada, —añade Gilson—, en el momento en que Descartes elimina todas las causas concebibles del carácter involuntario de nuestras sensaciones, salvo los mismos cuerpos»[24]. Lo que quiere decir que si tal empresa fracasara, la distinción de hecho entre el cuerpo y el alma se tornaría dudosa. Una conclusión que Descartes repudiaría enérgicamente, y con todo derecho. Si nuestras sensaciones no fueran causadas por los cuerpos y no se pudiera establecer por

24 Ibid., p. 304.

su intermedio la existencia cierta de los cuerpos, sólo seguiría siendo dudosa la existencia, de ninguna manera la distinción del cuerpo y el alma, que seguiría siendo tan cierta como para el triángulo la igualdad de sus ángulos a dos rectos, en caso de que ningún triángulo existiera en la naturaleza. Y si la certeza de la existencia del cuerpo nos fuere dada por una vía completamente distinta, sin que el cuerpo existente fuera percibido como causa de nuestras sensaciones, estaríamos en éste como en el otro caso, igualmente ciertos de que el cuerpo existente se halla realmente separado de nuestra alma existente puesto que las propiedades de la esencia deben valer necesariamente para la existencia. De ello se debe concluir, como ya lo hemos indicado, que si la existencia del cuerpo no pudiera probarse, la física perdería su carácter existencial; que difícilmente se diferenciaría ella de la «geometría especulativa»; pero que de ninguna manera perdería su carácter geométrico. Incluso si se negara que la sensación es causada realmente por el cuerpo o que la materia existe, de ello no derivaría ninguna ventaja para la física de las formas substanciales (de ello dan crédito los ejemplos de Malebranche y de Berkeley).

Que la prueba de la distinción del alma y el cuerpo deba preceder, en el orden de las razones, a la prueba de la existencia de los cuerpos, he ahí una necesidad bajo múltiples aspectos. Sólo las ideas claras y distintas pueden, en efecto, certificar la realidad de las substancias, de la que dependen las existencias. Además, para probar la existencia de los cuerpos por medio de una causa extraña que se ejerce sobre nosotros es necesario establecer que el cuerpo es una realidad extraña a nosotros lo cual puede permitirlo sólo la idea clara y distinta de la separación de las substancias y no el sentimiento de la existencia de los cuerpos. La prueba de la
74 existencia en cuestión es, pues, | imposible sin la prueba de la distinción. La prueba de la distinción, en cambio, no sólo no debe nada a la de la existencia, sino que se establece en contra del sentimiento de la existencia. Gracias a este sentimiento tenemos, en efecto, conciencia de la existencia de los cuerpos y, conjuntamente, conciencia de la unión de mi alma con un cuerpo. Parece, pues, que nunca podríamos llegar a concebir su distinción si sólo partiéramos del sentimiento. Como sabemos, el sentimiento «perjudica» al conocimiento de la distinción. Lejos de revelárnosla,

la excluye[25]. Por tal razón, la gente común, los escolásticos y, de una manera general todos aquellos que se apoyan exclusivamente en los sentidos, partiendo de la existencia de los cuerpos tal como se la ofrece el sentimiento, no pueden concebir que el cuerpo esté realmente separado del alma y caen inevitablemente en la física de las formas substanciales, al mismo tiempo que comprometen la creencia en la inmortalidad del alma. Pero del ser al conocer la conclusión es inválida. La verdadera naturaleza de las cosas sólo nos es revelada por las ideas claras y distintas. Y aunque el sentimiento y la experiencia son necesarios para certificar la existencia de las cosas materiales de una manera definitiva, su testimonio sólo tiene valor y sólo puede comprenderse en conformidad con la verdad si es previamente habilitado y determinado por el entendimiento en sus límites y en la función que le es propia. Así, pues, la prueba de la distinción del alma y el cuerpo, condición de las dos pruebas subsiguientes, que echan mano del sentimiento y de la experiencia, empieza por poner en guardia contra las conclusiones a las que conduciría el sentimiento abandonado a sí mismo. Por tal razón, en lo que concierne al sentimiento, el principio de la limitación de sus pretensiones se establece antes del principio de la limitación de las dudas que suscita.

4

El segundo momento de la prueba consiste en distinguir los modos de cada substancia, gracias a la contingencia de aquéllos en relación con ésta, y en separar luego el conjunto de los modos de una substancia del conjunto de los modos de la otra, de una manera tan estricta como las mismas substancias se hallan separadas entre sí[26]. Las relaciones entre substancia y modos, clara y distintamente establecidas por la Segunda Meditación, reciben aquí, por el hecho de la veracidad divina, la plenitud de su valor objetivo.

25 Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 440, l. 1 y ss.; IX, p. 239; Carta a Elizabeth, III, 28 de junio de 1643, p. 693, l. 21-26; Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 228, l. 27, p. 229, l. 1-2; IX, p. 175.

26 Sexta Meditación, VII, p. 78, l. 21, hasta la p. 79, l. 6; IX, p. 62.

Mediante esta distinción radical tanto de sus substancias como de sus modos respectivos, la separación completa del espíritu y el
75 cuerpo se ve claramente establecida | y podemos asegurar que ninguna de las cosas que pertenecen al cuerpo pertenece al espíritu, y viceversa. De ello se sigue inmediatamente que las formas substanciales están abolidas en el mundo de los cuerpos.

Este segundo momento nos introduce ya en las pruebas que siguen. En efecto, la descripción de la substancia pensante y sus modos, por una parte, y la de la substancia extensa y sus modos, por otra, convergen hacia la posición de la facultad de sentir enfocada no sólo como un modo del alma, es decir, como «implicando cierta intelección», sino como comportando en ella una cosa «que no presupone mi pensamiento»[27]. Volvemos a encontrar aquí ese intermediario que nos reveló la Segunda Meditación, el cual, por un lado, se manifiesta como atribuible al alma y excluido del cuerpo y, por otro, se refiere al cuerpo en cuanto abarca algo que contradice a la inteligencia. En suma, lo que aquí es puesto frente a la naturaleza del espíritu puro y a la naturaleza de la extensión pura es el sentimiento en tanto expresión de *mi naturaleza* compuesta. Y el agregado de las tres naturalezas constituye la *naturaleza humana* en sentido amplio, por oposición a *mi naturaleza* en sentido estricto, es decir, a la naturaleza compuesta cuya expresión inmediata es el sentimiento y que es sólo una parte de mi naturaleza humana total.

27 Sexta Meditación, VII, p. 79, l. 6 y ss.; IX, p. 63.

CAPÍTULO XIV

PRUEBA DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES

1

HEMOS VISTO que el segundo momento de la prueba anterior establece las premisas de la prueba de la existencia de las cosas materiales. Por una parte, la substancia pensante con todos sus modos y la substancia extensa con todos los suyos son planteadas como completamente ajenas entre sí. Una y otra son elementos de ese agregado que, abarcando además la substancia compuesta, constituye mi naturaleza en general. Por otra parte, el sentimiento, planteado primero como modo del alma, es visto luego como abarcando algo que le es extraño y como implicando una causa que no contiene a mi pensamiento[1].

Se trata de determinar ahora cuál es esa causa y si ésta es el cuerpo. Tal es el objeto de la prueba. Si llega a buen término, si el sentimiento procede de los cuerpos, entonces el cuerpo existe. Se hará entonces posible investigar en qué consiste el sentimiento, que depende a la vez del alma y del cuerpo; y preguntarse cómo es admisible esta doble pertenencia, siendo así que el cuerpo no tiene nada en común con el alma. Aquí tendrá lugar la prueba de la unión substancial de mi alma con un cuerpo existente, a saber, con mi cuerpo.

2

Al analizarme a mí mismo descubro un modo de mi substancia que es la facultad de sentir, es decir, una facultad pasiva de recibir

1 **Sexta Meditación**, VII, p. 78, l. 21-30, p. 79, l. 1-6; IX, pp. 62-63.

ideas. Ella implica una facultad activa de producirlas. La facultad activa sólo puede estar en mí o fuera de mí. Ahora bien, no puede
77 estar en mí, primero, porque | no implica mi pensamiento, y luego, porque estas ideas se me dan sin mi consentimiento: comportan una compulsión[2].

Por consiguiente, está necesariamente fuera de mí, en una substancia diferente de mí, que debe poseer una realidad formal igual o superior a la realidad objetiva de estas ideas. Si la realidad formal es igual, la causa será formal y será el cuerpo. Si la realidad formal es superior, la causa será eminente y será Dios o alguna otra criatura más noble que el cuerpo[3].

Pero Dios me ha concedido una fuerte inclinación a creer que estas ideas sensibles parten de las cosas corporales, mientras que no me ha dado ninguna facultad para conocer que parten de él o de una substancia más noble que el cuerpo. Ahora bien, Dios no es engañador. Por consiguiente, la causa de las ideas sensibles son las cosas corporales; luego, las cosas corporales existen[4].

3

Esta prueba puede descomponerse en ocho elementos.

El primero es la constatación de que hay en mí un modo de pensamiento que consiste en «sentir». La característica de este modo es que se revela inmediatamente a la conciencia como pasivo. Hay que distinguir, en efecto, entre la pasividad que es característica real de todo conocimiento, incluso intelectivo[5], y la pasividad

2 Ibíd., VII, l. 6-14; IX, p. 63.

3 VII, ibíd., l. 14-21. Recordemos aquí los dos significados diferentes del término *formal*: causa formal: que en nada es superior a su efecto; realidad formal: la realidad de la cosa fuera de su idea, idea cuyo contenido representativo constituye la *realidad objetiva*. (Sabemos, por otra parte, que causa formal puede oponerse a causa eficiente, en tanto que ella determina la causa mediante la razón o la esencia. En Dios, causa formal y causa eficiente no se distinguen entre sí. Cf. Respuestas a las Sextas Objeciones.)

4 II, ibíd., l. 14-28, p. 80, l. 1-4.

5 La pasión es la característica de todo conocimiento, sea intelectual o sensible. Incluso el conocimiento de nuestra actividad es pasión. «Se puede llamar generalmente [...] pasiones [del alma] todas las clases de percepciones o de

especial del sentimiento. Ésta es objeto | inmediato de la conciencia espontánea, en suma, fenómeno para la conciencia natural de todo hombre. Por el contrario, la pasividad de mi inteligencia en el conocimiento de la idea clara y distinta o en el del querer no es objeto de una conciencia espontánea, sino de una conciencia filosófica, reflexiva y adquirida. No es, por otra parte, vivida, como la conciencia de la pasividad en el sentimiento, sino clara y distintamente conocida. Por cuanto la pasividad del entendimiento no es objeto de la conciencia natural espontánea, Descartes reserva el término pasión a todo lo concerniente a las impresiones que el alma recibe por el hecho de las modificaciones que sobrevienen en el cerebro al que está unida, pues sólo estas impresiones son inmediatamente conocidas (es decir, en este caso, sentidas o vividas) como pasivas[6]. 78

Se confirma de este modo que la clasificación de las ideas en *innatas, adventicias* y *facticias*, tal como Descartes la hace en la Tercera Meditación, se efectúa a nivel de la conciencia común.

---

conocimientos que se encuentran en nosotros, por cuanto con frecuencia no es nuestra alma la que los hace tales como son y porque siempre los recibe de las cosas que ella representa»: *Las pasiones del alma*, I, parágrafo 17. «Es cierto que no podríamos querer ninguna cosa que no percibamos por el mismo medio por el que la queremos; y aunque con respecto a nuestra alma sea una acción de querer una cosa, también puede decirse que es en ella una pasión de percibir que ella quiere; sin embargo, por cuanto dicha percepción y dicha voluntad son, en realidad, una sola y misma cosa, la denominación se hace siempre por aquello que es lo más noble, y es así como no se suele llamarla una pasión, sino únicamente una acción»: Ibíd., art. 19. «Así como no es propiamente una acción, sino una pasión de la cera el hecho de recibir diversas figuras, me parece que también es una pasión del alma el hecho de recibir tal o cual idea»: Carta a Mesland, 2 de mayo de 1644, IV, p. 113, l. 24 y ss. «La intelección y la volición sólo difieren como la acción y la pasión de una misma substancia. La intelección es propiamente la pasión del alma y la voluntad su acción; pero como nunca queremos nada sin conocer al mismo tiempo por el entendimiento lo que queremos, y como por así decir nunca comprendemos nada sin tener al mismo tiempo alguna volición, no es fácil distinguir en ellas la acción y la pasión»: Carta a Regius, mayo de 1641, III, p. 372.

6 El término *pasión* tiene en Descartes tres sentidos: un sentido muy general que concierne a todos los conocimientos; un sentido más restringido, que concierne a todos los pensamientos recibidos en el alma en virtud de impresiones que están en el cerebro; un sentido aún más restringido, que concierne a lo que ordinariamente se entiende por pasiones, es decir, lo que atañe a los pensamientos que proceden de una particular agitación de los espíritus.

En efecto, esta clasificación descansa en la conciencia natural y espontánea, según la cual las ideas innatas se me manifiestan tales por cuanto «me parece que yo no poseo aquélla [la facultad de concebirlas] más que de mi propia naturaleza» y según la cual las ideas adventicias «me parecen extrañas y venidas de fuera»[7], pues una «cosa extraña envía e imprime en mí su semejanza»[8]. Así, pues, la conciencia espontánea no se da cuenta ni de la pasividad de la idea innata, que viene de mi naturaleza propia sólo porque un ser extraño a mí mismo (Dios) la ha imprimido en ella desde mi nacimiento, ni del innatismo de los elementos constitutivos de la idea sensible llamada adventicia, los cuales se hallan presentes desde mi nacimiento, es decir, desde la constitución de mi naturaleza compuesta. Sólo la reflexión filosófica permite a la luz natural revelar estas dos características en la diafanidad de la conciencia clara y distinta.

Además, hay entre la pasividad del entendimiento afectado
79 por ideas claras y distintas, y la del alma, afectada por ideas | sensibles, una diferencia de naturaleza que da razón de la manera distinta en que la conciencia las percibe. La primera no altera en manera alguna la substancia del alma, pues la idea en mí impresa lo mismo que su causa (Dios), son de la misma naturaleza que mi alma, es decir, puramente espirituales, y por esto aquélla no origina en mí ningún sentimiento; por la misma razón, las ideas claras y distintas se me muestran como «dependiendo de mi propia naturaleza». La pasividad del sentimiento implica, por el contrario, una alteración de la substancia del espíritu debida a la fusión de ésta con una naturaleza extraña, y la substancia compuesta nacida de tal fusión es radicalmente diferente de mi substancia puramente pensante. Por tal razón el alma *siente* esta pasión como implicando la conciencia de «algo extraño a la intelección».

La doctrina de Malebranche es en este punto completamente opuesta. Entre la pasión que el alma experimenta en la representación de una idea clara y distinta y la que experimenta en la percepción sensible no hay diferencia de naturaleza sino de grado: cada una de las dos representaciones es acompañada de una pasión

7 Tercera Meditación, IX, p. 29.
8 Ibíd., p. 30.

debida a la acción de la idea sobre el alma, pasión de índole específicamente afectiva, pero muy débil en el primer caso y muy fuerte en el segundo. La afección muy fuerte, que acompaña a la percepción sensible de un objeto, no supone en absoluto una alteración de la naturaleza del alma por su mezcla con la naturaleza corpórea. Es de la misma naturaleza que la afección muy débil que el alma experimenta en la representación de una idea clara y distinta[9].

Estas diferencias se deben a una concepción completamente diferente de la mente humana, que para Malebranche es pura afectividad y recibe desde fuera sus modificaciones únicamente por medio de las ideas que le son ajenas. La intensidad de las modificaciones está en función con la fuerza con que la idea actúa sobre el alma, la toca y la penetra. Se entiende que el sentimiento no pueda, en tales condiciones, ofrecer ningún punto de apoyo a una prueba cualquiera de la existencia de las cosas materiales.

El segundo elemento es la *implicación recíproca de la pasión y de la acción,* una categoría aristotélica que Descartes reintegra en nuestro entendimiento juntamente con la causalidad y otros conceptos, a título de idea innata conocida inmediatamente por la luz natural. Pero Descartes la transforma por completo. Para él es ante todo una de esas «nociones» tan simples que, por sí mismas, | no nos hacen tener conciencia de ninguna cosa exis- 80
tente[10] y por el mismo hecho son liberadas de golpe de la duda metafísica. Es, en segundo lugar, una relación de identidad. El nexo que une la acción y la pasión se funda, en efecto, en el principio de contradicción. Es del mismo orden que el que une a la montaña

9 Malebranche, *Búsqueda de la Verdad*, I, cap. 1; Respuesta a Arnauld, Recopilación I, pp. 365-368; IV, pp. 40-41, p. 93; *Conversaciones sobre la Metafísica*, II, parágrafo 11; *Segunda conversación sobre la muerte*, ed. 1703, II, pp. 362-364; Respuestas a Regis, II, parágrafo 14, ed. Bouillier, p. 247, etc.

10 *Principios*, I, art. 10. Hay que notar que Descartes no plantea la acción como correlativa de la pasión sólo en virtud de la necesidad intrínseca de la relación acción-pasión, sino a partir de una consideración psicológica: hay en nosotros una facultad pasiva que entra efectivamente en movimiento; ahora bien, ésta no entraría en movimiento y se mantendría inútil, si no hubiera una facultad activa que le dé la ocasión de ejercerse: «Sed ejus nullum usum habere possem nisi quaedam activa etiam existeret (...) facultas istas ideas producendi vel efficiendi»: Sexta Meditación, VII, p. 79, l. 9.

y el valle, pues la acción y la pasión son, en realidad, sólo dos nombres de una sola y misma cosa.

> Por lo que a mí toca, siempre he creído que la acción y la pasión sólo son una sola y misma cosa a la que se han dado dos nombres diferentes, según pueda referirse sea al término del que parte la acción (*terminus a quo*), sea a aquel en el que termina (*terminus ad quem*) o es recibido, de modo que repugna que haya, durante el más mínimo movimiento, una pasión sin acción[11].

El tercer elemento consiste en la afirmación de que la facultad activa productora de mis ideas sensibles no presupone mi pensamiento. De donde hay que concluir que no puede estar en mí «en tanto soy sólo una cosa que piensa»[12]. Aquí interviene la definición del pensamiento como conciencia. Si esa facultad activa incluyera mi pensamiento yo lo sabría, puesto que nada en mi pensamiento podría escapar a mi conciencia[13]. Notemos que esta facultad activa se dice excluida de mi pensamiento y no del pensamiento. Pero Descartes entiende, en realidad, que es ajena a todo pensamiento. Contrariamente a la opinión de Gassendi y a la opinión unánime de los grandes racionalistas del siglo XVII y de los idealistas empíricos del siglo XVIII —Malebranche, Spinoza, Leibniz, | Berkeley—, Descartes no cree que para actuar 81

11 Carta a Hyperapistes, 27 de julio de 1641, III, p. 428; *Tratado de las pasiones*, art. I. En lo que concierne al nexo necesario entre la montaña y el valle, cf. Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642, III, p. 478. Lo que allí se dice de la acción y la pasión debe valer también, con toda evidencia, de la causa y el efecto, como lo prueban la reducción de toda causa digna de este nombre a la causa formal o *ratio* y la instantaneidad de la causa o simultaneidad de la causa y el efecto, VII, pp. 108, 165, 236, 240-241.

12 Sexta Meditación, VII, p. 79, l. 13-14; IX, p. 63. La precisión: «en tanto que sólo soy una cosa que piensa» no figura en el texto latino.

13 Descartes ha dado la mejor formulación de esta doctrina en su Respuesta a Arnauld: «Hay que notar que tenemos un conocimiento actual de los actos o de las operaciones de nuestra mente, pero no siempre de sus capacidades o de sus facultades, como no sea en potencia; de tal manera que cuando nos disponemos a servirnos de alguna facultad, si ésta se halla en nuestra mente, inmediatamente adquirimos un conocimiento actual de ella; y por tal razón, si no podemos adquirir dicho conocimiento actual de ella, podemos entonces negar con seguridad que se encuentre allí»: VII, p. 246, l. 21 y s., p. 247, l. 1-2; IX, p. 190.

sobre un pensamiento sea necesario que la potencia actuante sea ella misma un pensamiento; en una palabra, que «sólo una inteligencia pueda obrar sobre una inteligencia y sólo un espíritu sobre otro espíritu». El rechazo *a priori* de este axioma —que es el de la medida común— constituye para Descartes una condición indispensable para el éxito de su prueba[14].

El cuarto elemento, que a decir verdad es sólo una explicación del primero (la pasividad de mis sentimientos), se constituye por la constatación de un hecho dentro de mí: el de la *compulsión*[15]. Es el que permite dar una aplicación al principio universal del nexo necesario entre la acción y entre la pasión, y establecer una *causa activa* fuera de mí para dar cuenta de la pasión dentro de mí. El papel de este cuarto elemento es, pues, capital. Gracias a él se pone definitivamente fuera de mí la facultad productora de las ideas sensibles. Y de este modo se establece una primera conclusión.

El quinto elemento se constituye mediante la evocación del principio de causalidad, definido según la fórmula de la Tercera Meditación: hay necesariamente una cantidad por lo menos igual de realidad formal en la causa que de realidad objetiva en la idea. Se llega así a una segunda conclusión: la actividad ajena a mí mismo debe ser, o bien *Dios* o una *substancia más noble* que el cuerpo: es en tal caso una causa eminente; o bien *el mismo cuerpo*, y es entonces una causa formal.

El sexto elemento se constituye por el recurso a *la naturaleza*, es decir, a la presencia en nosotros de una inclinación instintiva e irresistible a creer que la causa en cuestión es el cuerpo. Si esta inclinación es veraz, el cuerpo existe; y será la tercera y última conclusión.

14 «Toda las dificultad que contienen [las cuestiones relativas a la manera en que el alma mueve al cuerpo, a la manera en que puede recibir las especies de los objetos corpóreos] procede sólo de una suposición que es falsa y no puede probarse de ninguna manera, a saber, que si el alma y el cuerpo son dos substancias de naturalezas diversas, ello les impide poder obrar la una contra la otra»: Carta a Clerselier; Sobre las Quintas Objeciones, VII, p. 213, l. 18-23. El hecho de la unión substancial suprime el problema de la inconmensurabilidad de las dos substancias.

15 «Me non cooperante, sed saepe etiam invito»: VII, p. 79, l. 13.

¿Pero es esta inclinación veraz? ¿Es válido el criterio de la compulsión? El recurso a la noción de acción y pasión, a la definición de la conciencia, a la definición de la causalidad, era un recurso a ideas claras y distintas, cuyo valor objetivo es, a la vez, evidente y garantizado por Dios. La inclinación, es decir, la *naturaleza,* y por otra parte la *compulsión*, no son ideas claras y distintas. Su valor objetivo debe ser fundamentado.

82 | Esta función es asumida por el séptimo elemento, a saber, por la veracidad divina. ¿Pero cómo la veracidad divina podría estar capacitada para garantizar una inclinación natural y una compulsión sensible? En efecto, ella garantiza la verdad de las ideas claras y distintas, que de ese modo suministran las normas de lo verdadero. Ahora bien, lo más frecuente es que tales ideas se opongan a las pretensiones de las inclinaciones y del sentimiento. Parece, pues, que la veracidad divina puede garantizar las primeras sólo a condición de rehusar su garantía a las segundas.

El octavo elemento resuelve este problema, al indicar bajo qué condiciones precisas puede la inclinación natural recibir válidamente la garantía de la veracidad divina: cuando Dios no me ha dado el medio para descubrir el error de mi inclinación, de tal manera que si ésta fuere efectivamente engañadora, me arrastraría ineluctablemente a un juicio falso. En efecto, Dios, que es veraz, no ha querido hacerme de tal índole que yo sea engañado infaliblemente por mi propia naturaleza. La inclinación que me lleva a juzgar que el cuerpo es causa de la compulsión del sentimiento resulta responder a esta condición, pues Dios no me ha otorgado ninguna facultad que me permita saber que aquélla es falsa y conocer que estas ideas no provienen del cuerpo. La inclinación en cuestión es, pues, necesariamente veraz. Y es de esta manera cierta la conclusión según la cual «el cuerpo existe en tanto causa de mis sensaciones».

Este octavo elemento —la veracidad de una inclinación irresistible a la que nada puede denunciar como falsa—, constituye el principio fundamental de toda demostración en el seno de la esfera de la «naturaleza», es decir, del sentimiento. Dicho principio regirá la demostración de la unión del alma y el cuerpo; también suministrará el criterio que permite determinar lo que constituye auténticamente mi «naturaleza».

Por sí solo, este principio permite eliminar la objeción de Gassendi e Hyperaspistes[16] —objeción que Descartes se hace a sí mismo varias veces en la Primera y en la Tercera Meditación: «¿No podría una facultad desconocida de mi alma producir sensaciones sin que yo lo sepa?», sin que sea necesario recurrir a la definición del pensamiento por la conciencia: en efecto, Dios nos engañaría si, dejándonos en la ignorancia de dicha facultad, nos pusiera completamente a merced de una inclinación falaz. También responde a la objeción sacada de la ilusión del sueño, puesto que Dios nos ha dado mediante la razón el medio de poner en claro el engaño del sueño frente a la | verdad de la vigilia. Res- 83
ponde, en fin, a la objeción que niega todo valor a la inclinación natural por el hecho de que a veces nos arrastra al error y al mal, a despecho de nuestra voluntad, pues Dios nos ha dado en la razón el medio para poner en claro ese mal y ese error y, por el mismo hecho, para escapar a él.

Este principio impone el método que se seguirá en la esfera de la prueba de la unión substancial del alma y el cuerpo, cuando se trate de fundamentar y determinar el valor de la voz de la naturaleza como criterio del valor objetivo cierto de las enseñanzas de los sentidos relativas a esta unión y a sus necesidades internas. En virtud de la veracidad divina, toda enseñanza llamada «natural», respecto de la cual no nos ha sido dado ningún medio para sospechar su falsedad, es necesariamente verdadera dentro de los límites de su competencia, sin que sea necesario suministrar o reclamar ninguna prueba suplementaria de su verdad. En suma, todo lo que es *verdadera naturaleza* es infalible. Recíprocamente, todo lo que atribuimos a la naturaleza y descubrimos con ayuda de la razón o por otro medio que es falible o falso, no pertenece a la verdadera naturaleza sino a algo que introducimos arbitrariamente en ella y consideramos erróneamente como tal: por ejemplo, el entendimiento, la costumbre, todo lo que en nuestros juicios naturales puede ser enderezado o reformado por medio de la razón; en suma, ese tercer grado del sentimiento que Descartes especifica como ajeno al mismo sentimiento[17]. En consecuencia,

16 Objeción de Gassendi, VII, p. 293, l. 11; Carta de Hyperapistes, III, p. 404, l. 19.
17 Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, pp. 436-439; IX, pp. 236-239.

con miras a fundamentar la validez del criterio, en sí infalible, de la naturaleza, habrá que disolver el concepto vulgar de naturaleza, separando en él la verdadera y la pseudonaturaleza; se hará aparecer de esa manera un residuo irreductible de enseñanzas auténticas cuya infalibilidad es garantizada por el hecho de que ninguna otra facultad podría ponerlas en duda ni reemplazarlas tampoco. En tanto que inquebrantable para el hombre desde el momento en que se la despoja de lo que éste le añade arbitrariamente, la «naturaleza» en su infalibilidad expresa directamente dentro de su esfera la omnipotencia a la vez que la bondad y la veracidad de Dios. Esta tesis tendrá una profunda influencia en Malebranche y, por su medio, en las doctrinas de los filósofos franceses del siglo XVIII relativas a la infalibilidad de la naturaleza y de todo instinto.

4

La prueba que nos ocupa está construida con una rigurosa precisión geométrica.

84 | Uno solo de sus elementos parece postularse, a saber, la posibilidad de una acción ejercida sobre el pensamiento por una realidad que no tiene con él *nada en común*. Todos los racionalistas rechazan este postulado como absurdo. Pero Descartes no lo establece de manera gratuita. No niega la contradicción y la incomprensibilidad que implica. Pero su teoría de la posibilidad suprime esta dificultad, pues la omnipotencia de Dios es capaz de hacer lo que nuestro entendimiento no comprende. Si, por otra parte, Dios certifica indiscutiblemente en nosotros que lo ha hecho en realidad de verdad, debemos admitirlo, sea cual fuere nuestra imposibilidad para entenderlo. Basta, pues, con establecer mediante la razón el carácter indubitable del testimonio que sobre este punto nos aporta el sentimiento para que el obstáculo levantado por nuestro entendimiento se desvanezca ante nuestros ojos. Por otra parte, esta prueba no contiene en sí misma nada que contribuya a establecer que el cuerpo es diferente del alma, dado que esta diferencia no sólo está ya establecida, sino que constituye una condición necesaria para la demostración de su existencia. En efecto, el cuarto elemento de la prueba, a saber, la compulsión

sensible, sólo prueba que el sentimiento debe tener *una causa diferente de mí mismo*; y el quinto establece, mediante la cantidad de realidad objetiva, que esta causa diferente podría ser o Dios o los espíritus o el cuerpo. Esta consecuencia es posible sólo porque sabemos, gracias a la prueba anterior, que el cuerpo es una substancia diferente de mí mismo. Así, de ninguna manera se plantea que el cuerpo es diferente de mí porque tiene que establecerse en cuanto tal en virtud de la compulsión ejercida por la causa, sino que se prueba, por el contrario, que el cuerpo puede ser causa de la compulsión porque ya se sabe que es diferente de mi alma. Descartes es, pues, en este caso, mucho más exigente que otros idealistas que, para establecer la existencia de una cosa corporal fuera de mí, no requieren otra razón que el principio de causalidad unido a la constatación de una compulsión dentro de mí (por ejemplo, Fichte)[18].

¿Pero no basta la genuina enseñanza de la naturaleza, es decir, la inclinación instintiva infalible que me lleva a establecer el cuerpo mismo y no otra realidad como causa de la compulsión, para constituir al cuerpo como causa de mis sensaciones, aunque ignorara, a falta de un conocimiento claro y distinto, que el cuerpo es substancialmente diferente de mi alma? Es ciertamente indiscutible que el hombre de la calle, inmerso en la vida sensible e ignorante de la distinción | esencial entre el cuerpo y el espíritu, 85
atribuye sin vacilación al cuerpo, en tanto realidad ajena al yo, la causa de la pasividad en su alma[19]. Pero Descartes no ha querido hacer descansar el peso de su prueba en este sentimiento, pues nunca podría éste establecer el carácter *real* y *substancial* de la diferencia entre el cuerpo y el alma. Se confirma de esta manera que la prueba de la distinción entre el alma y el cuerpo no debe absolutamente nada a la prueba de la existencia del cuerpo, pues yo no podría tener ningún conocimiento necesario y cierto de la existencia del cuerpo si no supiera con antelación que éste es realmente distinto del alma. Sin este saber previo, nunca podría yo constituirlo válidamente como causa ajena que obra de hecho en el alma ni, por consiguiente, establecer que existe.

18 Es verdad que en Fichte este no-yo puede manifestarse alternativamente, según el nivel de la reflexión, como Dios mismo o como cosa sensible

19 Carta a Elizabeth, 28 de junio de 1643, IV, pp. 691-692.

La relación de los elementos cuarto, quinto y sexto (compulsión, causalidad y naturaleza) plantea varios problemas.

En primer lugar, el criterio de la compulsión, necesario y suficiente para probar una causa de las ideas sensibles exterior a mi alma, es inepta para determinar, por poco que sea, no sólo lo que ella es, sino lo que podría ser. La definición de la causalidad se requiere para aportar una primera determinación, pero ésta se queda corta pues nos deja ante tres diferentes posibilidades: Dios, los espíritus y el cuerpo. La determinación definitiva de esta causa es aportada por la inclinación, es decir, por la *naturaleza*. En fin, esta inclinación sólo concierne a la forma de la sensación, es decir, a la pasividad o a la compulsión. No concierne a su contenido, es decir, ni a su realidad objetiva ni a su carácter de oscura y confusa, en suma, a su carácter de cualidad. La cualidad sólo será enfocada en la prueba de la unión substancial.

La utilización del principio de causalidad con miras a establecer la relación de una idea interior a nosotros con una cosa que nos es exterior, es decir, con miras a determinar el valor objetivo de una representación, ha sido recomendada como la única legítima y eficaz en el momento en que la Tercera Meditación planteaba el problema del valor objetivo en su generalidad. Por medio de este principio, definido como la necesidad de una cantidad al menos igual de realidad formal en la causa que de realidad objetiva en la idea, pudo establecerse el valor objetivo necesario de la idea de Dios, estableciéndose a Dios necesariamente como la única causa posible de la realidad objetiva de esta idea. Se hacía, pues, posible conferir indirectamente, por intermedio de la veracidad divina, valor objetivo esencial a todas las ideas claras y distintas. El mismo Descartes ha señalado explícitamente | la necesidad de la utilización general del principio de causalidad, así entendido como instrumento de toda prueba que apunta a establecer la existencia de cosas fuera de mí, trátese de Dios o de las cosas materiales[20]. Pero la utilización de este principio es totalmente diferente en la Sexta y en la Tercera Meditación. En la prueba de la existencia de los cuerpos, la exterioridad de la causa respecto a mí se plantea

86

20 Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 135, l. 19-26 (IX, p. 127), p. 165, l. 13-27. Textos citados por E. Gilson en *Estudios*, p. 301.

no en virtud de la relación entre la cantidad de realidad objetiva de la idea y la cantidad de realidad formal de la causa, sino en virtud de la relación necesaria entre la pasión y la acción. Es el hecho de la compulsión el que permite la aplicación de la relación causal. Además, el valor objetivo de esta compulsión es ulteriormente garantizado por la *naturaleza*. Ahora bien, el recurso a la compulsión para fundamentar la exterioridad de la causa había sido excluido como radicalmente ilegítimo en la *Tercera Meditación*, la cual prescribía utilizar con tal fin únicamente el principio de causalidad, definido en los términos que acabamos de recordar, y sólo tener en cuenta la cantidad de realidad objetiva de las ideas. Así, en la región de los sentidos, la búsqueda de la causa exterior de la idea se efectúa y llega a su término gracias a unos criterios que la Tercera Meditación había rechazado en la región del entendimiento, es decir, siguiendo esa «vía» del sentido común que entonces se había abandonado, en pro de la que le abría el principio de la igualdad *al mínimo* de la realidad formal de la causa y la realidad objetiva del efecto. No podríamos estar sorprendidos de ello, ya que sabemos que el orden de lo vital —que es el de la existencia de las cosas exteriores y de mi cuerpo— contradice al orden del intelecto puro. La intervención del principio de causalidad según la definición que Descartes le da, se produce aquí, en calidad de quinto elemento, sólo para especificar la causa bajo sus tres formas posibles (Dios, espíritus, cuerpo), y sin que se pueda aún determinar de esa manera cuál de las tres causas debe ser mantenida en definitiva. Esta determinación sólo es posible ulteriormente mediante el funcionamiento del criterio de la *naturaleza*, que en consecuencia interviene de hecho dos veces: una primera vez, para garantizar el juicio instintivo que, a partir de la compulsión, me lleva a afirmar la existencia fuera de mí de una causa aún indeterminada de mi pasión; una segunda vez, para garantizar el juicio instintivo que me lleva a determinar esta causa, afirmando que no es otra que el mismo cuerpo.

Así, pues, la prueba sólo extrae aquí una ayuda muy limitada del principio que en la Tercera Meditación permitía por sí solo poner fuera de la idea una causa adecuada. | Sin embargo, en 87
los dos casos la meta general es la misma. Se trata siempre de descubrir en la idea una característica tal que parezca *necesario*

atribuirle una causa que existe fuera de ella, por consiguiente, fuera de nosotros. Pero es evidente que el procedimiento que acierta con respecto a la idea de Dios no puede acertar con respecto a la idea sensible. El principio de la cantidad igual al *mínimo* de la realidad formal de la causa y de la realidad objetiva del efecto sólo puede acertar a establecer una causa exterior en un caso límite: aquel en que la cantidad de realidad objetiva se da en su grado *máximo*, es decir, aquel en que es infinitamente infinita. Sólo entonces conocemos inmediatamente que debiendo la realidad formal de la causa ser, al *mínimo*, lo *máximo*, es decir infinita, excede necesariamente a la realidad formal finita de nuestro yo; que debe situarse fuera de éste; que es la cosa misma cuya representación tengo en mi idea, puesto que esta causa no puede ser más que su efecto, puesto que el contenido representativo de mi idea no puede ser menos perfecto que lo que representa, so pena de no ser ya su representación, es decir la idea, lo cual es contradictorio. Así pues, la aplicación de este principio me da en este caso, necesariamente, tanto el conocimiento de la exterioridad respecto a mí de la causa de mi idea, como la seguridad que tengo de poseer, gracias a mi representación, un conocimiento perfectamente fiel de su realidad esencial. Por el contrario, en el caso presente la realidad objetiva de la idea es un *minimum*, puesto que el carácter distintivo de la idea sensible es estar, en lo que a contenido representativo se refiere, en el límite del ser y la nada. En consecuencia, puesto que el principio exige, no que la causa encierre ni más ni menos realidad que el efecto, sino, hablando con rigor, al menos tanta como él, la realidad formal de la causa puede ser tan grande como se quiera. De ello resulta: 1°) que la causa puede ser eminente; 2°) que se nos remite a una multitud de causas posibles comprendidas entre el *minimum* y el *maximum*; que no tenemos ningún medio, como ocurría al tratarse de Dios, de determinar por esta vía cuál, entre estas causas posibles, es la causa real; 3°) que el alma, al comportar una realidad formal superior a la realidad objetiva de las ideas sensibles podría considerarse como una de esas causas eminentes posibles. Es, pues, necesario, de una parte, para establecer que la causa es exterior a mí y, por otra, para atribuir al cuerpo en tanto que es tal causa el recurrir a esos otros criterios que son la compulsión sensible y la inclinación;

en suma, a la «naturaleza». Ahora bien, la Tercera Meditación había puesto en tela de juicio la legitimidad de estos criterios. Se requiere, pues, ineluctablemente restaurar su valor en el seno de una esfera diferente a la de la verdad de las ideas claras y distintas, | a saber, la de la existencia de las cosas materiales. Esta restauración es ahora posible y legítima, pues al encontrarnos más lejos en el orden de las razones, la veracidad divina ha sucedido al engaño universal como principio director de la investigación. Al añadirse a la definición del pensamiento por la conciencia, la veracidad divina destruye la primera objeción, fundada en la posibilidad de que el alma produzca sin saberlo la realidad objetiva de las ideas del sentimiento. Destruye las otras, al garantizar legítimamente la «naturaleza» (la inclinación), en la medida en que ésta nos descubre el signo que permite reconocer, entre las aparentes solicitaciones del instinto, aquellas que le pertenecen verdaderamente, y son irrecusables, y aquéllas que le atribuimos de manera gratuita (la pseudonaturaleza) y que deben ser descartadas. 88

La ineptitud del principio de causalidad para fundamentar, en este caso, el valor objetivo de la idea mediante el recurso a la cantidad de realidad objetiva no depende ni siquiera del hecho de que, en el caso que nos ocupa, dicha realidad es un *minimum*. En efecto, la misma ineptitud se constata en él cuando la cantidad posee un grandor finito determinable, por ejemplo, para las ideas claras y distintas de mí mismo o de los objetos matemáticos. Vimos que esta ineptitud sólo desaparece en un solo caso: el de Dios.

Por tal razón, el valor objetivo es conferido a las ideas claras y distintas sólo mediatamente, en virtud de la veracidad divina. Por el mismo hecho, aunque sabemos que son reales y que de esa manera Dios es su autor, así como es generalmente autor de todo lo real, aún ignoramos si su causa inmediata es Dios u otra realidad dependiente de Dios. En efecto, al tener sólo un grandor finito, la realidad objetiva de todas las ideas puede explicarse mediante la realidad formal de nuestra alma, pero sin que podamos afirmar tampoco que ésta la produce en efecto[21].

21 Tercera Meditación, VII, p. 43, l. 10-13; IX, p. 34. E. Gilson escribe, a este propósito: «Si se quiere reducir a la fórmula más simple posible todo el contenido de *Meditaciones metafísicas*, podría decir que ella se reduce exclusivamente

89 | A fin de determinar su causa, Descartes ha debido recurrir, lo mismo que para las ideas sensibles, a una criterio especial. Y resulta que también en este caso dicho criterio es la compulsión, pero una compulsión intelectual. Es que, como hemos visto[22], toda idea, incluso intelectual, sólo es conocida por el entendimiento porque es recibida dentro de él, es decir, porque determina en él una pasión[23]. Sin embargo, la compulsión que mi alma expe-

---

a una explicación exhaustiva del contenido del *cogito* mediante el principio de causalidad. En el pensamiento que se capta a sí mismo se encuentran: la idea del alma que se explica por la existencia de la substancia pensante; la idea del cuerpo extenso, que se explica igualmente por la existencia de la substancia pensante capaz de formarla; la idea de Dios, que sólo se explica por una causa eminente, Dios mismo»: *Estudios*, pp. 300-301.

Esta reflexión comporta algunas reservas. El principio de causalidad por sí solo basta para promover la explicación de la idea sólo cuando se trata de la idea de Dios, pero no cuando se trata de las ideas de las cosas finitas, en particular, de la idea de cosa extensa, cuya realidad objetiva, por otra parte, de ninguna manera se explica por la existencia de la substancia pensante, sino por Dios que la pone en mí. E. Gilson añade en nota: «Hay, en efecto, más realidad formal en el alma que realidad objetiva en la idea del cuerpo, y, por consiguiente, el alma *basta* para formar la idea clara y distintas del cuerpo extenso de tres dimensiones». Descartes se limita a decir: «y por consiguiente, el alma *podría* bastar para formar, etc.». («Quantum autem ad ideas rerum corporalium, nihil in iis occurrit quod sit tantum ut non videatur a me ipso *potuisse* proficisci»). La consideración de la cantidad de realidad objetiva unida a la definición de la relación causal que da Descartes sólo permite, pues, indicar una condición *mínima* y *sine qua non* pero no suficiente de la causa por descubrir. En consecuencia, sólo permite examinar la multitud de causas que pueden llenar esta condición *mínima*. La condición se vuelve suficiente sólo para la idea de Dios, en la que el *mínimum* requerido es precisamente el *maximum*. Y como sólo hay un único *maximum* absoluto, por el mismo hecho, la causa se determina necesariamente de manera precisa.

22 Cf. supra, p. 90 [77], nota 5.

23 Recordemos que en *Meditaciones* Descartes distingue las ideas de los otros hechos de conciencia en que éstos les añaden algo por «una acción de la mente»: Tercera Meditación, IX, p. 5. La pasión tomada en sí misma nunca es engañadora; todo error depende de la acción, es decir, del libre albedrío. La aseveración de Descartes: «Todas las pasiones son buenas» (*Tratado de las pasiones*, art. 211), tiene, pues, un valor muy general y atañe tanto a la sensitividad como a la afectividad. Como, por otra parte, la pasión remite nuestro entendimiento a la acción (o si se trata del paciente, al agente) tan necesariamente como la montaña lo remite al valle, es necesario para nuestro entendimiento que la compulsión intelectual de la idea pura y la compulsión afectiva de la sensación remitan, tanto

rimenta por el hecho de la idea intelectual es de otra clase que la que fundamenta la objetividad de las ideas sensibles. Ella concierne, no al modo en que recibo las ideas, pues, contrariamente a lo que ocurre con las sensaciones, yo puedo evocarlas a mi antojo, sino a la inflexible rigidez de su estructura interna. Se manifiesta mediante la resistencia que opone la naturaleza verdadera e inmutable a todos los esfuerzos de mi pensamiento subjetivo por modificarla, añadiéndole o quitándole sea lo que sea. Gracias a esta resistencia, percibo inmediatamente que «mi pensamiento no impone a las cosas su necesidad, sino que es determinado por la necesidad que | se da en la cosa misma»[24]. Pese a su carácter 90
interno e inmanente, esta necesidad certifica, por el hecho de constreñirme, que la causa que ha puesto en mí la idea me sobrepasa, mientras que, por otra parte, el hecho de que ninguna causa exterior me constriña nunca a pensar o no en esta idea, cuya evocación sigue siendo libre, prueba que estas ideas se hallan presentes en mí desde siempre y que su causa no ha podido menos que obrar en mi interior para introducirlas en el momento en que mi alma era creada. Por consiguiente, esa causa sólo puede ser Dios, quien, dominando mi pensamiento, implanta en él esas ideas

---

la una como la otra, a algo activo que es la causa de estas pasiones. Será en un caso Dios, en otro el cuerpo. De ello se deduce que es imposible probar la existencia de Dios, al menos *a posteriori*, si no es a partir de una pasión dentro de nosotros. Otra razón que condena todas las interpretaciones que hacen de la voluntad, que es acción, una vía que nos permite salir de nosotros y poner a Dios como agente de la idea que tenemos de él. Pero las ideas claras y distintas de las de Dios remiten a esencias-cosas que Dios ha implantado en nosotros, pues estas ideas se confunden totalmente con tales esencias-cosas desde el momento en que se las inviste de su valor objetivo. La diferencia entre la realidad objetiva de las ideas y la realidad inteligible formal de las esencias que ellas reflejan es prácticamente imperceptible. Es sólo una diferencia de razón que se desvanece en cuanto se manifiesta para la ciencia el valor objetivo de la idea. Cf., a este propósito, el texto sobre la idea-cuadro y la idea-esencia, vol. I, cap. IV, parágrafo 15, y cap. VIII, parágrafos 14 y 16.

24 Quinta Meditación, VII, p. 67, l. 5 y s.; IX, p. 53. «No son imaginadas por mí, aun cuando tengo yo libertad de pensarlas o no», sino que tienen una naturaleza verdadera e inmutable; «naturaleza, o forma, o esencia determinada (...) que es inmutable y eterna, que no he inventado y que de ningún modo depende de mi espíritu»: Quinta Meditación, VII, p. 64, l. 9 y ss.; IX, p. 51. «Reconozco que las propiedades de tal triángulo se encuentran en él, quiéralo yo o no»: Ibíd., VII, p. 64, l. 21-22; IX, p. 51.

desde su creación, al mismo tiempo que imprime en ella la idea de lo infinito. En suma, el valor objetivo de esta compulsión se funda en la prueba de la existencia de Dios tal como ella resulta de la Tercera Meditación. Esta prueba certifica, en efecto, que la causalidad de Dios se ejerce directamente en mi alma para imprimir en ella como con un sello la realidad objetiva contenida en una idea. A la necesidad clara y distintamente percibida de la idea clara y distinta cuya naturaleza verdadera e inmutable constriñe mi pensamiento y cuyo valor es garantizado por la veracidad divina, a la luz natural que solicita a la libertad de mi juicio concluir que esta compulsión tiene su causa en Dios corresponde, en el orden de las ideas sensibles, la compulsión sentida de la receptividad y la inclinación natural que solicita a mi juicio atribuir la causa de dicha compulsión al cuerpo, siendo igualmente garantizadas por la veracidad divina tanto la significación de esta compulsión como la verdad de la inclinación.

5

El resultado de la demostración de la existencia de los cuerpos parece establecer una mutua confirmación de dos elementos de la doctrina. La realidad objetiva del sentimiento está, en efecto, en las proximidades del cero, pues se encuentra en el límite entre el ser y la nada[25]. Por otra parte, la demostración de la existencia del cuerpo llega a establecer que el cuerpo no es causa eminente sino formal de esa realidad objetiva, es decir, una causa cuya cantidad de realidad formal no es superior a la cantidad de la realidad objetiva de la idea. Al ser esta realidad objetiva próxima al cero, también la realidad formal del cuerpo debe necesariamente ser
91 próxima a éste | y exactamente en las mismas proporciones. Esta conclusión concuerda con la tesis de la filosofía platónica y cristiana, que es también la del cartesianismo, según la cual la materia de los cuerpos existentes es lo más cercano a la nada, en la jerarquía de las realidades[26].

25 Tercera Meditación, VII, p. 43, l. 31, p. 44, l. 1-8.

26 «La naturaleza del alma [...] es mucho más noble que él [el cuerpo]»: Carta a Elizabeth, 15 de septiembre de 1645, IV, p. 292, l. 6-8.

Sin embargo, el cuerpo es una substancia. ¿No tiene la realidad formal de una substancia más perfección que la realidad, formal u objetiva, de los modos? ¿No tiene, en consecuencia, más perfección que la realidad objetiva de las diversas ideas sensibles? Se responderá que lo que causa en mí la realidad objetiva de las ideas sensibles no es la substancia de los cuerpos, sino los modos de esa substancia en cuanto que existen y obran sobre mi propio cuerpo, en virtud de las leyes de la comunicación del movimiento. Ahora bien, las ideas sensibles sólo remiten a unos modos y no me enseñan nada sobre la substancia corporal, cuya idea en mí innata no es introducida en mi alma por la acción de esta substancia. ¿No es, empero, la acción de esta substancia la que me da la idea de que esta *substancia existe*? ¿Se eludirá entonces esta última objeción al distinguir la esencia de la existencia de esta substancia? ¿No es esta existencia, se dirá, la única causa de la acción ejercida sobre mi alma? Ahora bien, en la escala de los seres, ¿no está la existencia de los cuerpos más cerca del cero que la esencia de su substancia?

En Descartes, esta argumentación carece de sentido, pues para él la existencia del cuerpo no se distingue del ser de su esencia fuera de nosotros; y la existencia (la realidad formal de la cosa corporal) es, en relación con nuestra idea, es decir, con la esencia de la cosa en nosotros, u objetivamente con la cosa en nuestro entendimiento, una perfección que falta a la idea. La argumentación mencionada sólo tendría sentido según los principios del P. Malebranche, que postula *fuera de mí* la esencia como distinta de la existencia, y afirma que la realidad inteligible de la esencia eterna, infinita, inmutable, increada, al ser un aspecto de la esencia divina, supera infinitamente en perfección a la existencia cuyo arquetipo es, la cual es finita, creada, cambiante, temporal, menospreciable.

En estas condiciones, hay en la doctrina cartesiana cierta dificultad en concebir la igualdad que postula entre la infinita pequeñez de la realidad objetiva de la idea sensible y la realidad formal del cuerpo existente, que es la causa no eminente sino formal de aquélla.

Ya habíamos encontrado esta dificultad al examinar la primera prueba por los efectos. Hemos visto que, estrictamente

92 hablando, | en lo que a Dios se refiere, el principio *ad minimum* de la igualdad entre la realidad de la causa y la realidad del efecto no permite por sí solo poner necesariamente en la causa la perfección suplementaria de la existencia, la cual sigue siendo entonces meramente posible, pero no necesaria. Aquí se presenta una dificultad análoga. En efecto, trátese de la existencia de Dios o de la existencia de la cosa material, en uno y otro caso la existencia constituye siempre una perfección de la que está privada la idea, que se contenta con representarla.

Buscar una solución del lado del objeto, al atribuir la realidad objetiva del sentimiento a la acción, no de la substancia extensa, sino de uno de sus modos existentes, es caer en una argucia puramente verbal. Barrúntase en cambio una solución si, dando las espaldas al objeto, consideramos al sujeto. Se constata entonces que la realidad objetiva del sentimiento no es en absoluto la imagen de la cosa existente sino sólo el *signo* de su existencia, un signo que nos deja en la ignorancia con respecto *a lo que es* esa cosa existente, de la que en este plano no tenemos ninguna representación. La realidad objetiva del sentimiento sólo tiene, pues, su correlato en la existencia de la cosa, con exclusión de la esencia de la substancia que la sustenta. Y la causa sólo es causa al *minimum*, puesto que no es causa ejemplar sino sólo causa ocasional[27].

6

Aquí, como en otras partes, la prueba no podría concluirse sin la intervención del principio de la veracidad divina y de las razones que justifican su uso (séptimo y octavo elementos). La absolutez del principio permite a Descartes, en la Sexta Meditación, justificar su aplicación universal y suministrar, al mismo tiempo, los

27 Cf. la comparación con el ciego: «Cuando toca algunos cuerpos con su bastón... [estos cuerpos], haciendo mover su bastón de diversas maneras, según las diversas cualidades que hay en ellos, mueven por el mismo medio los nervios de su mano y luego los lugares de su cerebro con los que esos nervios se vinculan; lo cual da a su alma la ocasión de sentir en tales cuerpos tantas cualidades diversas cuantas son las variedades que hay en los movimientos que ellos causan en su cerebro»: *Dióptrica*, Discursos IV y VI, p. 114.

criterios que determinan el caso en que su garantía no es legítimamente aplicable. A primera vista, este doble uso parece contradictorio. No lo es, sin embargo. En efecto, al ser Dios absolutamente veraz, todo es verdadero en el conjunto de su obra, *en la medida en que es su autor responsable*. Dos consecuencias se siguen de ello. En primer lugar, cuando nos engañamos, el error es contingente, atribuible sólo a nosotros, sin fundamento | en las cosas (al menos 93
en el *maximum* de los casos). Al ser contingente y depender de nosotros, es evitable y rectificable. Al no quererlo, Dios ha puesto siempre a nuestra disposición los medios para reconocerlo o para reconocer que estamos expuestos a él. Nos ha dado de esa manera el medio para escapar a él. De ello se sigue que:

A) Todo aquello a que no somos llevados de una manera absolutamente irresistible e indubitable no puede reconocerse de inmediato como verdadero, es decir, como real y proveniente de Dios, y, por tanto, no puede ser garantizado por su veracidad, sino que debemos echar mano de los medios que ha puesto a nuestra disposición para encontrar lo indudable, retomando contacto con lo auténticamente real cuyo autor es él y que, por el mismo hecho, es necesariamente garantizado por él. En efecto, ninguna *verdadera realidad* puede ser engañosa.

B) Cuando no nos ha dado ningún medio para sospechar que un error es posible, ni ningún medio para prevenirlo, evitarlo o corregirlo, estamos en presencia de la *verdadera realidad* que él ha creado y a la que da su garantía.

La primera de estas dos consecuencias suministra un *criterium* y un hilo conductor para la determinación de la verdadera «naturaleza» (en el sentido estricto del término) en el transcurso de la prueba de la unión del alma y el cuerpo. La segunda procura el *criterium* de la verdad absoluta de la inclinación irresistible que nos lleva a atribuir al cuerpo existente la causa de la pasividad de mi alma en el dominio del sentimiento[28].

Como lo hemos visto, la veracidad divina se extiende, en este caso, ya no sólo a las ideas claras y distintas sino a una inclinación

28 Cf. *supra*, p. 97 [82].

natural. Malebranche, que critica la prueba cartesiana, admite esta extensión de muy buena gana[29]. Ella está regulada, como acabamos de verlo, por condiciones muy cuidadosamente definidas. Ha parecido, sin embargo, abusiva a muchos críticos que restringen su aplicación legítima a la esfera de las ideas del entendimiento[30].

94 | Vamos a ver que tal restricción no parece justificada ni en los principios ni en los textos.

Hemos visto que el principio de la veracidad divina, refutación directa del principio del engaño universal, sustituye éste legítimamente por el de la verdad universal; hace que al prejuicio de dudar suceda de derecho el prejuicio inverso. Y se extiende ineluctablemente al conjunto de la creación. Por tal razón, el error, confrontado con él, aparece como un escándalo y plantea un problema teológico: si todo es verdadero, si Dios es veraz, ¿cómo es posible que yo me engañe? Si todo aquello cuyo autor es Dios es necesariamente verdadero y real, el instinto y el sentimiento que él ha creado deben ser, cuando se los considera correctamente, es decir cuando son genuinos, tan infalibles como mi entendimiento. En consecuencia, aquí, lo mismo que en el caso del entendimiento, el error sólo puede producirse por un mal uso de mis facultades, es decir, por el hecho de mi libertad, que dejaría de ser libertad si el

29 Malebranche, *Búsqueda de la Verdad*, VI elucidación: «Aunque sea evidente que Dios no es engañador y se pueda decir que nos engañaría efectivamente, si nos engañáramos a nosotros mismos al hacer el uso que debemos hacer de nuestra mente y de las *otras facultades de las que es autor*..., etc.» (ed. Lewis, III, p. 29; cursivas nuestras). Lo que Malebranche niega es el carácter irresistible de la inclinación que nos lleva a creer que los cuerpos son la causa de nuestras sensaciones; ahora bien, si la inclinación no fuera irresistible, Dios no podría garantizarla (ibíd., p. 30).

30 Cf. O. Hamelin, *El sistema de Descartes*, p. 253, y sobre todo E. Gilson: «La garantía divina de la evidencia podía cubrir, en el cartesianismo, la prueba completa de la evidencia de los cuerpos sólo con una condición: que la producción de la sensación por la extensión geométrica fuera ella misma una idea clara y distinta»: *Estudios*, p. 311. «Spinoza modifica la forma de la garantía divina de las evidencias para no tener que forzar su sentido en el momento decisivo en que deberá garantizar una inclinación que no es una idea clara»: p. 308. «La evidencia de un Dios verídico puede ciertamente garantizar en el cartesianismo la verdad de las ideas claras y distintas... ¿pero qué idea clara y distinta vendría ella a garantizar cuando se trata de la existencia de los cuerpos?». «Una inclinación a concluir no es una idea clara y no tiene, por consiguiente, ninguna garantía de Dios»: Ibíd., p. 307.

buen uso le fuera impuesto. Sin duda, el descubrimiento metafísico de la veracidad divina no tiene, en nuestra actitud respecto a las ideas sensibles, un efecto tan inmediato y radical como en nuestra actitud respecto a las ideas claras y distintas. En efecto, la desaparición de la duda metafísica no puede, por sí sola, conferirles esa evidencia completa que sólo las ideas del entendimiento poseen por la naturaleza misma de nuestro espíritu. Su confusión y oscuridad intrínsecas confirman las dudas naturales, que son justificadas por los errores fundamentales que ocasionan en la esfera del entendimiento, e incluso algunos errores indubitables dentro de su propia esfera. La veracidad divina debe, pues, entrar en lucha con la desconfianza natural que se adhiere a ellas. De ahí la necesidad —y la legitimidad— de emprender en su nombre una tarea de reducción de las dudas; de determinar la zona de las certezas inconmovibles, que coincide con el área de la verdadera realidad descrita por la región de lo sensible; de explicar en esta región los errores, poniendo a salvo la responsabilidad divina; de trazar allí los límites rigurosos del valor objetivo de las ideas oscuras y confusas. Por consiguiente, la justificación del sentimiento, requerida por la veracidad divina, impone un proceso de disociación cuya | meta es obtener como residuo la auténtica realidad del 95
sentimiento, tal como Dios lo ha instituido en nosotros.

En lo que atañe a la inclinación natural unida a la compulsión, las conclusiones de la prueba rematan en una doble separación. Por una parte, separamos esta inclinación de lo que le añaden nuestro entendimiento y nuestro juicio, a fin de aislar el verdadero instinto natural en su autenticidad cuasi infalible; por otra parte, y de una manera correlativa, separamos la afirmación legítima de la existencia exterior —referida a nuestro instinto no corrompido— de la atribución ilegítima a la cosa existente de cualidades sensibles que le son ajenas, atribución que resulta de las usurpaciones de nuestro juicio. Dios, que es indubitablemente su autor, debe otorgar indubitable y *necesariamente* su garantía al residuo de realidad que subsiste en mi representación sensible, lo mismo que al verdadero instinto despojado de lo que lo adultera.

La concepción que Descartes se forma acerca de las ideas y que, contrariamente a Malebranche, le lleva a poner en el mismo plano las ideas claras y distintas y las ideas oscuras y confusas,

en el sentido de que todas son para él ideas dentro de nosotros, es decir, modos de conciencia iguales entre sí a este título, pero desigualmente llenas de la realidad objetiva, cuya cantidad varía de lo infinitamente grande a lo infinitamente pequeño, otorga una gran precisión y un fundamento sólido a la tesis de la garantía del sentimiento por parte de la veracidad divina. Pues en tanto obras de Dios, las ideas sensibles son realidades y por tanto verdades según las dos especies de realidad a las que pertenecen, es decir, no sólo en cuanto a su ser formal, como simples modificaciones de mi conciencia, sino también en cuanto a su contenido, como realidades objetivas. Por débil que en este caso sea la cantidad de esa realidad objetiva, que en el límite es ser y nada, no es una «pura nada». Debe, pues, tener una verdad, es decir, un valor objetivo adecuado a su infinita pequeñez. La veracidad divina garantiza necesariamente ese valor dentro del límite mismo en que Dios es autor de esa realidad objetiva, como es autor de toda realidad.

7

La prueba de la existencia de los cuerpos no se reduce exclusivamente a la refutación de las objeciones que rechazan las razones invocadas en favor del valor objetivo de nuestras ideas sensibles. Parece exigir, sin embargo, que esa refutación sea completa. Ahora bien, Descartes se ha contentado en este caso con eliminar una
96 sola de tales objeciones: la que apunta a la | compulsión y la inclinación natural. Descuida responder a las otras. ¿A qué se debe que se limite de esta manera?

Esta negligencia —o indiferencia— puede admitir dos explicaciones. En primer lugar, Descartes en la Sexta Meditación ha insistido muy poco en las objeciones que ahora descuida, apunten ellas sea a la vivacidad de las ideas sensibles, sea a su pretendida semejanza con las cosas materiales (fundada en el hecho de que no podemos conocer éstas sino en virtud de aquéllas), sea a la presunción del origen sensible de todas las ideas (fundada en la observación de que las ideas sensibles son extraídas de la experiencia, de que las ideas están formadas en su mayoría por la combinación de sensaciones, de que las ideas sensibles se

usan más que las otras y son más patentes). En segundo lugar, Descartes mismo apenas si cree en el valor de las razones que estas objeciones atacan: el criterio de la vivacidad le parece insuficiente, puesto que algunas veces prefiere no mencionarlo o lo menciona sólo secundariamente, mientras que considera malas y rechaza las dos últimas, que concluyen en la similitud de la idea sensible con la cosa material y en el origen sensible de todas las ideas.

8

Se ve en todo caso que, por la refutación de la crítica de las razones principales que fundamentan el valor objetivo de las ideas sensibles, Descartes lleva a cabo el plan que ha anunciado: restaurar el valor del sentimiento sólo dentro de ciertos límites, sin admitir todas sus pretensiones ni anularlo tampoco en su totalidad. La prueba que justifica los juicios fundados en la compulsión y en la inclinación natural restituye al sentimiento sólo una parte del valor objetivo que le reconoce el común de los hombres, pues aunque lo confirma en su capacidad de darnos seguridad sobre la existencia de los cuerpos, destruye radicalmente, mediante la distinción real de las dos substancias que constituyen una de sus premisas, su pretensión de darnos una imagen de las cosas y de estar al origen de todas las ideas.

Ahora bien, esta limitación es de suma importancia para la física. Puesto que las sensaciones, en cuanto que son referidas a su causa exterior (no ejemplar) como cualidades sensibles deben, en esta misma medida, explicarse por los cuerpos existentes; y puesto que los cuerpos existentes sólo son por naturaleza una extensión a lo ancho, a lo largo o en profundidad, tales cualidades sensibles (caliente, frío, seco, húmedo, sonido, luz, etc.) no son en nosotros otra cosa que expresiones y signos de propiedades que en los cuerpos en sí son puramente geométricas.

| Esta conclusión termina de fundamentar el carácter geo- 97
métrico de la física como *ciencia de lo real existente*. La prueba de la distinción real del alma y el cuerpo atestiguaba sobre el carácter necesariamente geométrico de toda *física posible*. La prueba de la existencia de los cuerpos permite pasar de esta física posible

a la *física real*: la del mundo que existe para nuestros sentidos. Precísase de este modo el doble método que se impondrá a esta ciencia: 1°) deberá esforzarse por descubrir bajo las cualidades sensibles, en la medida en que éstas expresan algo de las propiedades reales de los diferentes cuerpos, las propiedades geométricas correspondientes, únicas que les pertenecen de verdad; 2°) deberá recurrir a la experiencia del sentimiento. Sin la experiencia del sentimiento nunca la física posible se transformaría en física real. Ella se reduciría a la ciencia de todas las relaciones posibles de los modos de la substancia extensa. Lo que equivale a decir que nunca llegaría a distinguirse de la «geometría especulativa» y que, en fin de cuentas, no habría física. Lo que, en efecto, distingue la física posible de la física real es lo que diferencia a una ciencia de los cuerpos realmente existentes de una ciencia de los cuerpos puramente posibles, que sólo puede ser una ciencia de las puras esencias geométricas. Así se explica que si hay que reconocerle a la física un carácter esencialmente geométrico, será a título de condición *sine qua non*, necesaria sin duda pero no suficiente. Es en suma un *minimum* necesario: «Al menos hay que reconocerlo», precisa Descartes[31].

¿Permite esta conclusión determinar definitivamente el límite del valor objetivo otorgado al sentimiento? ¿Es este *minimum*, que mi entendimiento debe reconocer necesariamente como la propiedad de las cosas cuya existencia me es revelada por el sentimiento, el *maximum* de lo que puedo afirmar a propósito de ellas? Puesto que los cuerpos y sus propiedades no son otra cosa que determinaciones geométricas de la extensión, ideas claras y distintas, ¿no debemos considerar que las sensaciones, siendo de naturaleza espiritual y, lo que es más, oscuras y confusas, no podrían servirnos en nada para determinar *lo que* son los cuerpos, pues les son completamente heterogéneas? ¿No debe el valor objetivo del sentimiento limitarse estrictamente a la función de atestiguar de manera indubitable la simple *presencia* de los cuerpos existentes? La extremada reserva con que Descartes se expresa indica que no: «Sin embargo, ellas [las cosas corporales] *quizás no son enteramente* tales como las percibimos por los senti-

31 «*Saltem*», VII, p. 80, l. 7-8; IX, p. 63.

dos, pues en muchos casos | esta percepción de los sentidos es muy 98
oscura y confusa; pero es preciso confesar, *al menos,* que todo lo que concibo clara y distintamente, es decir, todas las cosas que *en general* están comprendidas en el objeto de la geometría especulativa, se encuentran verdaderamente en los cuerpos»[32]. Esta conclusión muy atenuada y las expresiones particularmente notorias que hemos subrayado, equivalen a anunciar que aunque la física es indubitablemente de esencia geométrica, no se reduce a la geometría pura y simple, y que el recurso a los sentidos debe permitir introducir en aquélla unas determinaciones gracias a las cuales se distinguirá de ésta. Decir que las cosas en sí tal vez no son completamente tales como las percibimos por el sentimiento, ¿no es sobreentender que tampoco carecen de toda relación con él y que en cierta medida el sentimiento puede darnos el medio para conocer algo acerca de ellas aparte de su existencia? Además, el argumento del que Descartes se sirve aquí para limitar el valor objetivo del sentimiento no es el de su carácter espiritual que, al hacer de él un modo del alma, lo arrojaría fuera de la extensión y lo descalificaría totalmente para hacernos conocer sea lo que sea acerca de ésta, sino su carácter oscuro y confuso, en virtud del cual precisamente repugna a la esencia del espíritu, que es inteligencia clara y distinta, un carácter que el sentimiento debe a la mezcla íntima del alma y el cuerpo. Ahora bien, mediante esta mezcla se ha introducido en mi alma *lo diverso de las sensaciones, cuyas combinaciones particulares en cada percepción sensible implican en los cuerpos existentes diversidades particulares correlativas.* Se barrunta ya, de esta manera, que aunque el sentimiento no puede enseñarnos nada en relación con la verdadera naturaleza de los cuerpos, aunque ninguna propiedad de los cuerpos puede ser otra que geométrica, el valor objetivo del sentimiento no se limita, sin embargo, sólo a atestiguar, en virtud de la compulsión, la existencia de las cosas materiales, sino que debe comportar, en relación con lo que éstas son, una enseñanza que sobrepasa ese testimonio puro y simple.

Descartes señala de inmediato que esta enseñanza es, en contraste con la generalidad de las esencias, que constituyen el objeto de la geometría especulativa, *la particularidad de los*

32 Ibíd., p. 80, l. 4-10; IX, p. 63 [cursivas nuestras].

cuerpos existentes, que constituye el objeto propio de la física real: por ejemplo, «el sol, que tiene tal magnitud, tal figura», o también, al ser «concebidas menos clara y distintamente, (...) la luz,
99 el sonido, el dolor y otras cosas semejantes»[33]. ¿Son | esos elementos, que propiamente pertenecen al contenido de la sensación, radicalmente falsos? Es verdad que ellos son «muy dudosos e inciertos»[34]. Pero Dios es veraz, no ha puesto en mí nada que pueda engañarme. La veracidad divina tiene un alcance universal. Si Dios ha puesto en nosotros el sentimiento, ello significa que nos lo ha dado como instrumento de la verdad, proveyéndonos al mismo tiempo de todas las facultades necesarias para escapar a los errores que él puede ocasionar.

> Es cierto que aunque [las particularidades de las cosas existentes que me aporta el dato sensible] son muy dudosas e inciertas, sin embargo, como Dios no es engañador y, por consiguiente, no ha permitido que pueda haber falsedad alguna en mis opiniones, tampoco me ha dado ninguna facultad capaz de corregirla, creo poder concluir con seguridad que tengo en mí los medios de conocerlas con certeza[35].

Así, pues, la veracidad divina aparece nuevamente aquí como el único hilo conductor para la determinación de los límites y el grado de la verdad, ya no del sentimiento en general sino de lo *diverso sensorial* de las percepciones particulares. Ella nos guía también aquí en conformidad con los principios a los que ha dado fuerza de ley en toda la esfera del sentimiento: donde la duda y el

33 VII, p. 80, l. 11-14; IX, p. 63. *Menos clara y distintamente,* porque son cualidades secundarias que en su representación misma no abarcan nada que dependa de la esencia del cuerpo; mientras que las magnitudes particulares de las cosas sensibles tal como se me manifiestan, por ser subjetivas en cuanto que son expresión oscura y confusa dentro de mi alma de huellas cerebrales que esas cosas determinan en mí y no la imagen auténtica de esas mismas cosas, implican una determinación de magnitud y figura que se refiere a la extensión, esencia real de los cuerpos, a una idea geométrica que pertenece al entendimiento puro. Luz y sonido, etc., corresponden a variedades geométricas de los cuerpos, sin representar ellos mismos nada geométrico al espíritu.

34 VII, p. 80, l. 14.

35 VII, p. 80, l. 15-19; IX, pp. 63-64.

error son posibles, siempre es posible la crítica racional, al igual que la reparación del error. A la inversa, donde no es posible esta crítica ni ninguna conciencia de un error eventual, la duda y el error son imposibles y la verdad es cierta[36]. Estos dos principios emanan de un solo y único dogma: el de la infalibilidad de la verdadera «naturaleza», directamente fundada en la veracidad de Dios. En un caso, aquel en que la crítica es imposible, ella es inútil, pues la naturaleza se nos da directamente en su auténtica y verídica desnudez: tal era el caso de mi inclinación natural a postular un cuerpo exterior como causa de la compulsión sufrida en el sentimiento; puesto que el Dios veraz no me ha otorgado ninguna facultad que me permita contradecir a esta inclinación o dudar de ella, ciertamente ésta no es engañosa. En el otro caso, aquel en que la crítica es posible, ella es necesaria, pues la naturaleza no nos | es dada tal cual, sino con una sobrecarga de razonamientos, 100
interpretaciones y juicios que no proceden de ella. Tal es ahora el caso de lo diverso de las percepciones sensibles, donde surge naturalmente la duda en cuanto a los juicios que él ocasiona. El Dios veraz nos ordena entonces, por una parte, no imputar a este diverso sensible los errores que cometemos en relación con lo diverso en sí de la cosa particular existente; por otra, nos ordena poner en obra el instrumento de crítica racional de que nos ha proveído, para disipar juicios falsos que se manifiestan como nacidos de la falibilidad de nuestra libertad. De ese modo se pondrá en evidencia una nueva verdad peculiar al sentimiento: la verdad de su *varietas*, verdad que corresponde a la veracidad de su Autor. En fin, en este caso como en todos los demás, la purificación del sentimiento será *ipso facto* una purificación del entendimiento. El entendimiento, al corregir sus propios errores relativos a la naturaleza en sí de las particularidades de las cosas físicas existentes, se volverá capaz de conocer éstas con fidelidad, es decir, en conformidad con su existencia puramente extensa, al utilizar correctamente para este fin las particularidades cualitativas sensoriales que equivocadamente les atribuía como sus propiedades.

A partir del momento en que hemos comprendido que la veracidad divina es pura y simplemente la expresión de la identidad

36 Cf. *supra* pp. 97 [82] y 109 [93].

de lo que en nuestras ideas hay de realidad objetiva con la realidad o verdad de Dios, hemos debido presumir que por poca realidad objetiva que encierren los contenidos de las diversas sensaciones y por fácil que sea, en consecuencia, el error respecto de ellas, deben poseer un *minimum* de valor objetivo, correspondiente al *minimum* de su realidad objetiva. En consecuencia, debemos entender ahora que las diversas realidades objetivas que constituyen esos diferentes contenidos deben remitir a diversidades dentro de las cosas corporales. Pero estas diversidades de los cuerpos no se parecen a las diversidades de las sensaciones, que al ser intrínsecamente oscuras y confusas sólo son los *signos* de aquéllas: las primeras no son sino diversidades geométricas y cuantitativas clara y distintamente cognoscibles; las segundas son únicamente diversidades cualitativas:

> Del hecho de que siento diferentes clases de colores, olores, sabores, sonidos, calor, dureza, etc., infiero muy bien que existen, en los cuerpos de donde proceden estas diversas percepciones de los sentidos (*variae istae perceptiones sensuum*) algunas variedades que responden a aquéllas (*varietates iis respondentes*), aunque
101 quizá esas variedades no son en efecto semejantes a aquéllas[37]. |

9

Se comprende de esta manera que los sentimientos —las sensaciones—, aunque constituyen la materia de todas mis ideas

37 VII, p. 81, l. 17-22; IX, p. 64. «Pues mientras nos contentamos con creer que hay en los objetos (es decir, en las cosas tales como son) un no sé qué que causa en nosotros esos pensamientos confusos que se denominan sentimientos, lejos de equivocarnos, evitamos por el contrario la sorpresa que podría inducirnos a equivocarnos»: *Principios*, I, art. 70. «Y aunque al acercarme al fuego sienta calor, e incluso dolor al acercarme demasiado, no hay, sin embargo, razón alguna que pueda persuadirme de que hay en el fuego algo que se asemeje a este calor o a este dolor, sino que sólo tengo razón de creer que algo en él, sea lo que sea, excita en mí estos sentimientos de calor y de dolor»: VII, p. 83, l. 6-12. La noción de signo y la de causa ocasional, no ejemplar, están en este caso indisolublemente ligadas, pues el signo percibido por el yo no tiene ninguna semejanza con su causa, porque extrae toda su fisonomía propia de mí mismo, no de su causa.

adventicias, son sin embargo innatos, pues el cuerpo material que les asigno como causa, al ser pura extensión y no tener ninguna relación con ellas, no podría introducirlas en mí. Por el contrario, ellas están en mí desde siempre, en tanto cualidades sentidas por la conciencia. Ellas me son originariamente dadas en y por la unión substancial para constituir «mi naturaleza» en sentido estricto: son innatas a «mi naturaleza», así como esta naturaleza misma es innata, no a mi entendimiento puro, sino a mi naturaleza de hombre, la cual comprende, además del entendimiento solo, la substancia compuesta. Ella constituye una noción primitiva[38]. Las diversas clases de sensación (olor, color, sonido, etc.) son, por su parte, otras tantas nociones primitivas, y desde la Primera Meditación el análisis las había aislado como componentes últimos no susceptibles de descomposición que poseen, de ese modo, la autenticidad y la simplicidad del elemento, con el mismo título que los elementos matemáticos en la esfera del entendimiento. Son las ideas innatas de «mi naturaleza», del compuesto substancial, de la misma manera como las ideas claras y distintas son las ideas innatas de mi entendimiento puro. Y en las dos regiones, elemento componente no susceptible de descomposición, noción primitiva, don inmediato, idea innata, son términos sinónimos. La acción del cuerpo exterior sobre mi naturaleza compuesta es sólo la ocasión del despertar en mí de esos sentimientos desde siempre presentes en mi substancia compuesta. Lo que depende de la causa exterior es el hecho de que tal sensación innata es despertada en | mí en éste más bien que en otro momento; que 102
tales o cuales sensaciones innatas se encuentren caleidoscópicamente agrupadas para mi conciencia expresa de tal manera particular en el mismo momento, de modo de constituir tal variedad (*varietas*) de mi percepción. El surgimiento de tales sensaciones

38 Como se ve, las verdaderas ideas innatas son las ideas claras y distintas, pues están en el alma en virtud de su naturaleza intelectual, es decir, en el entendimiento puro. Son, en consecuencia, inmortales como el alma. Por el contrario, las ideas innatas de mi naturaleza compuesta, al ser contingentes en relación con el alma, cuya naturaleza se reduce al puro entendimiento, deben desaparecer de mi mente en cuanto el cuerpo se destruya, y sólo le sobrevienen a partir del momento en que ella se une substancialmente con mi cuerpo. Perecederas como el cuerpo, son innatas sólo en segundo grado, y habría que llamarlas congénitas más que innatas.

innatas así agrupadas es el signo de que un particular cuerpo exterior existente, dotado de ciertas cualidades particulares, ha entrado por su acción en mi substancia psicofísica, en la zona de las relaciones vitales que interesan a mi naturaleza compuesta, y estas relaciones se especifican entonces respecto de este cuerpo en conformidad con ciertas perspectivas. Lo diverso cualitativo particular de mi percepción, que me permite captar inmediatamente estas relaciones especificadas sin la intervención de la reflexión y en tanto que son vividas, es al mismo tiempo, para mi entendimiento puro, el signo de que ciertas variedades geométricas correlativas, ocultas a la conciencia del sentimiento, pertenecen en sí a la naturaleza del cuerpo existente.

Así, pues, lo adventicio que hay en la representación sensible es el conocimiento de que tal o cual cosa material existe dotada de tales cualidades (de interés vital), pero de ninguna manera los elementos componentes de la representación, trátese de la idea del entendimiento (presente bajo las formas geométricas de los objetos pensados), de las cualidades sensibles de que la idea sensible está revestida o de la significación vital que poseen tales cualidades y sus disposiciones. El núcleo adventicio es, en un determinado momento del tiempo, el despertar en mí, a mi pesar, de tales o cuales sensaciones y la particularidad de su combinación[39]. Ahora bien, observaba la Primera Meditación a que sólo puede haber error donde hay ficción y ficción sólo donde hay combinación. Ya hemos observado antes[40] que la clasificación de las ideas innatas, adventicias y facticias se lleva a cabo en el plano de la conciencia común. Además, la idea adventicia se concebía como debida a una causa que me parece «enviar e imprimir en mí su semejanza»[41]. La luz del entendimiento ha disipado esta ilusión, sin dejar de mantener en dicha idea un núcleo adventicio que acaba de precisarse. El innatismo de los elementos constitutivos de la idea adventicia sería imposible si, como lo cree la conciencia común, la aparición de la idea dentro de mí fuera debida a la acción del cuerpo exterior en tanto causa ejemplar. Tal innatismo es, por

39 Carta a Mersenne, 22 de julio de 1641, III, p. 418, l. 5-8; *Notae in programma*, VIII, 2, p. 358, l. 20-30, p. 359, l. 1-5; *Dióptrica*, Discurso VI, VI, pp. 134-137.

40 Cf. vol. I, cap. V, pp. 195-196 [168-169]; vol. II, p. 91 [78].

41 Tercera Meditación, IX, p. 30.

el contrario, posible si tal acción es únicamente la ocasión de tal aparición y si la idea no es la imagen sino el signo del cuerpo particular | existente. Cuando, por el contrario, se trata de las ideas 103
del entendimiento, la causa de estas ideas (que en este caso es Dios o las esencias creadas por Dios) es ejemplar e imprime en nuestra mente su semejanza. La idea es, pues, bajo este aspecto, completamente adventicia, sin dejar de ser completamente innata, puesto que la impresión tuvo lugar al mismo tiempo que mi alma era creada, y subsiste en adelante inmutable al interior de mi entendimiento. Ella es inmortal lo mismo que él. En la región del sentimiento, el innatismo de la idea (que perece al mismo tiempo que la naturaleza substancial compuesta) se halla en conexión con la serie de las siguientes características: elemento componente no susceptible de descomposición, noción primitiva, dato inmediato, signo, rasgo ocasional de la causa corporal externa.

10

Hemos visto que la misma veracidad que garantiza el juicio de existencia que formulamos acerca de los cuerpos en virtud de la compulsión que el sentimiento ejerce sobre nosotros garantiza el juicio por el que afirmamos que hay en ellos variedades geométricas todavía desconocidas, causa de las variedades cualitativas correlativas de los sentimientos.

Más allá de este límite sólo hay duda y error, pues el sentimiento por sí mismo no podría instruirnos sobre la verdadera naturaleza de las variedades geométricas particulares más que sobre la naturaleza de los cuerpos en general, puesto que él es cualidad subjetiva, mientras que el cuerpo es pura extensión. Pero una vez más Dios, que es veraz, ha puesto el remedio junto a la enfermedad: nos ha dado la razón, que permite, mediante la crítica del sentimiento, destruir los errores que añadimos al dato bruto del mismo y restringir así nuestros juicios a los límites de su competencia. El valor objetivo del sentimiento se encuentra así completamente fundado, determinado y limitado con precisión, ya no sólo en relación con el conocimiento de *que* algunas cosas materiales existen, sino también con el conocimiento de *lo que ellas son*.

La conclusión a la que entonces llegamos parece doble, según nos situemos en la perspectiva de la cosa por conocer, es decir, en el plano de la física, o en la perspectiva de la facultad que conoce, es decir, en el plano de la epistemología y la crítica del conocimiento. Por una parte, se establece que la física puede arribar al conocimiento de *lo que son* las cosas existentes particulares gracias a la enseñanza del sentimiento, que debe ser, a este respecto, correctamente interpretado por el entendimiento. Por otra, parece que, de aquí en adelante el sentido, visto en sí mismo y en su
104 contenido cualitativo, | no es, en lo que atañe al conocimiento de la diversidad de las cosas existentes consideradas en sí, radicalmente falso e inutilizable, sino que comporta un valor objetivo cierto aunque limitado, que la crítica racional científica debe determinar. Así como testimonia que las cosas materiales existen, al tiempo que nos deja ignorar su naturaleza, así también testimonia que existen en ellas ciertas diversidades, diversidades que nos revela cada vez mediante cualidades diferentes, sin que pueda enseñarnos por sí mismo la verdadera naturaleza de cada una.

Tal es la manera como la prueba de la existencia de los cuerpos permite determinar el valor objetivo del sentimiento en relación con el cuerpo existente (tanto en la perspectiva del *quod* como en la del *quid*) y su papel indispensable para la instauración de la física real, es decir, de una ciencia de objetos geométricos particulares (las cosas existentes), diferente de la física posible o geometría general (especulativa). Vemos de ese modo que aunque confirma de paso el carácter geométrico de la física, de ninguna manera tiene por objeto demostrarlo, sino que apunta ante todo a establecer, en este caso, la ineluctable necesidad de recurrir a la experiencia, a una experiencia criticada por la razón.

11

Las consecuencias que se siguen de la prueba de la existencia de los cuerpos, gracias a las cuales hemos podido pasar del conocimiento de la existencia de las cosas materiales, en general, al conocimiento por medio del sentimiento de la existencia de la diversidad tanto de estas cosas como de sus propiedades, han

podido desarrollarse gracias a la consideración de un elemento nuevo, dejado hasta ahora de lado; a saber, el contenido cualitativo, lo diverso (*varietas*) de las sensaciones. La prueba de la existencia de los cuerpos, en general, se limitaba a utilizar el elemento formal y extrínseco del sentimiento: la compulsión. En conformidad con su método de división, Descartes ha separado en la ciencia dos elementos del sentimiento que, en la realidad, forman uno solo: la compulsión y lo diverso de la cualidad; y los ha justificado separadamente, atribuyendo a cada uno una función propia: a la compulsión, la revelación de la existencia de las cosas materiales; a la diversidad de las cualidades, la revelación cierta de la existencia de diferencias en tales cosas. La veracidad divina, que regía el descubrimiento de estas dos funciones por las que el sentimiento certifica que él es un instrumento de la verdad, recibe, por el hecho de este descubrimiento, la satisfacción que le es debida. El sentimiento parece así justificado en la totalidad de sus elementos constitutivos.

Pero hay que observar que Descartes ha dejado de lado | el 105
elemento constitutivo de la cualidad, es decir, lo oscuro y lo confuso en sí mismo, para considerar únicamente la *diversidad* de las cualidades. Por consiguiente, el análisis ha dividido el sentimiento no en dos, sino en tres elementos: la compulsión, la variedad de la cualidad y la oscuridad y la confusión de la cualidad[42]. Vemos de este modo que el sentimiento aún no está justificado en su totalidad, y que la veracidad divina todavía no recibe suficiente satisfacción, ya que el valor objetivo que se atribuye al sentimiento dentro de los límites que hemos indicado sólo atañe a dos de los tres elementos. El elemento que subsiste, lo oscuro y lo confuso, aparece como un residuo que, en relación con el valor objetivo en cuestión, parece ocultar en sí la falsedad esencial de una manera en cierto modo íntima e inexpugnable. ¿No es empero Dios su autor?

¿No debe, en consecuencia, garantizarlo en cuanto a su verdad intrínseca como todo lo demás?

La veracidad divina va, pues, a imponer una nueva investigación a este respecto. Tal investigación deberá permitir rehabilitar,

42 La realidad objetiva puede contarse como un cuarto elemento; pero se las descubre en todas las ideas y no sólo en la sensación.

desde cierto punto de vista, este tercer elemento del sentimiento y aportar así a la veracidad divina la justificación total que su universalidad absoluta reclama. Tal rehabilitación no será posible sino a condición de descubrir que también este elemento asume por su cuenta una función especial que le confiere una verdad *sui generis* absolutamente cierta al interior de una región que le pertenece en propiedad.

¿Cómo se orientará esta nueva investigación?

Para saberlo, basta señalar que la cualidad ha sido considerada hasta ahora sólo en la medida en que se halla vuelta hacia el objeto, es decir, en su función de instrumento para conocer las propiedades de las diversas cosas materiales. Sólo ha sido considerada en relación con la constitución de una física real. En efecto, a pesar, y más allá de lo oscuro y confuso que las cualidades sensibles oponen a las propiedades reales de los cuerpos, la diversidad (*varietas*) establece cierta correlación entre las diferencias sensibles de nuestras percepciones de las cosas existentes y las diferencias geométricas de las mismas cosas tomadas en sí[43]; entre las diferencias del sujeto compuesto (psicológico) y las diferencias de la cosa misma: aunque son intrínsecamente heterogéneas e irreductibles, la diferencia de la una remite a la diferencia de la otra. Pero, por otra parte, la cualidad está vuelta al mismo
106 tiempo hacia el sujeto, ya que ella es un modo de mi alma, | aunque se opone a la esencia de ésta por su oscuridad y confusión intrínsecas. Y precisamente este elemento oscuro y confuso es, frente a la *variedad* y la *compulsión*, la expresión de lo que es lo más eminentemente subjetivo. Por consiguiente, la nueva investigación deberá examinar en la cualidad, ya no la faz que ella vuelve hacia el objeto sino la que vuelve hacia el sujeto, en este caso, hacia el sujeto *sintiente*, es decir, a «*mi naturaleza*» (en el sentido restringido), la substancia compuesta que atribuyo a mi yo —lo que hace que yo no hable sólo de «*mi* alma» sino también de «*mi* cuerpo»—. En el sentimiento se descubrirá entonces una nueva función, propia de la cualidad en tanto oscuridad y confusión. Será la función psico-biológica, que comporta para la cualidad

43 Sobre la utilización de los procedimientos figurativos para expresar geométricamente la diferencias de las *variedades* cualitativas cf. *Regulae*, Regla 12, p. 413.

una verdad *sui generis*: la verdad de la información biológica respecto a las necesidades del cuerpo humano, verdad que sólo es válida dentro de los límites de la esfera biológica humana, es decir, de la unión substancial.

En suma, el elemento cualitativo tiene un doble aspecto, que él recibe de la mezcla del espíritu y de la extensión. Según uno de ellos, la diferencia o *varietas* se refiere a la diferencia propia de las cosas en sí, es decir, a la *variedad de sus propiedades geométricas intrínsecas*. Desde este punto de vista, lo oscuro y confuso en tanto distinto de la variedad geométrica constituye un elemento puramente aberrante. Desde el otro, lo oscuro y confuso, lo cualitativo como tal, se refiere simultánea y correlativamente a *la variedad subjetiva de las necesidades de «mi naturaleza»* (de la substancia compuesta de alma y cuerpo). Esto cualitativo en tanto confusión y oscuridad es constitutivo de lo *sentido* propiamente dicho, por el que mi alma puede saber inmediatamente, o más exactamente *vivir* las diversas alteraciones del todo compuesto que constituye mi naturaleza, y reaccionar a éstas al instante en conformidad con las exigencias para la conservación del todo. Este saber inmediato, instinto consciente, es imposible sin la unión *total* del alma y el cuerpo; y la totalidad, la substancialidad de esta unión, es la esencia misma de la cualidad en tanto que es lo *oscuro y confuso*.

El análisis cartesiano llega, pues, a una disección muy fina y muy avanzada del sentimiento. Compulsión, diversidad, cualidad propiamente dicha, cada una recibe finalmente su función y se inviste de la verdad *sui generis* relativa a esa función. Cada una de estas verdades puede salvaguardarse sólo a condición de que ninguna de las funciones se ampare de su vecina, y sobre todo de que el conjunto de tales funciones no se ampare en la función del entendimiento y viceversa. Y aunque parezca que el mismo entendimiento se limita cada vez más, sin embargo, a medida que | al descender más y más profundamente en la consideración 107
de nuestro interior descubre funciones y órdenes de verdades que le son extraños que él mismo no puede suplir, se establece de hecho, cada vez con mayor claridad, como dueño soberano de toda verdad, puesto que no teniendo lugar sin él la distinción de las facultades y de sus elementos, nos sería imposible conocerlos clara

y distintamente, ya que sin esta separación las facultades se confundirían entre sí y se usurparían recíprocamente sus funciones. Además, a causa de su mutua perversión ellas engendrarían la falsedad, en cierto modo mutua, de todas las regiones del conocimiento, es decir, en suma, la confusión total. Además, a medida que el entendimiento anexa al país de la verdad, a más de la verdad del entendimiento, otras regiones de diferentes verdades —verdad del sentimiento en general, verdad de la compulsión, verdad de la variedad sensible, verdad de lo oscuro y confuso— el dominio de la verdad se vuelve coextensivo con la totalidad del dominio de la conciencia considerado en la suma de sus diferentes facultades, y establece por el mismo hecho la adecuación absoluta, reclamada *ab initio*, entre la universalidad de la veracidad divina y la universalidad de los elementos o facultades de conocer cuyo autor es Dios. La ecuación realidad-verdad, postulada al comienzo de una manera puramente formal, recibe de este modo la plenitud de su contenido.

12

Mediante la consideración de la cualidad, incluso si se la enfoca sólo bajo su aspecto más objetivo, el de la diversidad de las cualidades, se penetra ya en un dominio diferente al de la prueba de la existencia de los cuerpos, a saber, en el de la unión del alma y el cuerpo. En cuanto la cualidad se enfoca en su contenido, trátese de la variedad de ese contenido o de su aspecto cualitativo (oscuro y confuso), que constituye la esencia de lo *sentido*, de lo *vivido* como tal, la unión substancial se halla implicada *a parte rei*. Por tal razón, los preliminares de la prueba de la unión del alma y el cuerpo coinciden con el desarrollo que, partiendo de las conclusiones de la prueba de la existencia de las cosas materiales en general, deriva de ella consecuencias relativas a las cosas particulares existentes (sol, sonido, luz, etc.). En el transcurso del mismo párrafo[44], la veracidad divina es evocada con una doble intención: la de justificar el valor objetivo de la | diversidad de las cualidades sensi- 108

44 VII, p. 80, l. 11-26; IX, p. 63, desde «Sin embargo, acaso no son, etc.», hasta la p. 64: «Tengo en mí los medios de conocerlos con certeza» (inclusive).

bles con respecto a la diversidad de las cosas materiales que existen fuera de nosotros, y la de justificar ulteriormente la verdad del sentimiento en relación con la conservación de la unión del alma y el cuerpo, es decir, con las diversas necesidades vitales. Y en el transcurso de la prueba de la unión se establece, de paso, definitivamente, el papel de las diversidades (*varietates*) de la cualidad en el conocimiento de las verdaderas diversidades (geométricas) de las cosas materiales, diversidades geométricas ignoradas por el sentimiento[45]. Sólo entonces la física se fundamenta, ya no simplemente como ciencia de los cuerpos existentes en general (Segunda parte de los *Principios*), sino como ciencia de la diversidad de los cuerpos particulares que existen en nuestro universo (Tercera y Cuarta partes de *Principios*). Esta implicación parece natural. Puesto que, por una parte, las variedades sensibles suponen *in veritate rei existentis*, la unión del alma y el cuerpo, y por otra, la verdad relativa a la física (a partir de la experiencia del sentimiento) y la verdad relativa a la psicología (en tanto psicofísica, que es la ciencia de mi naturaleza compuesta) surgen simultáneamente del mismo proceso de separación, que basta por sí solo para exorcizar un error ambivalente a este respecto. Así, el tránsito de una a otra prueba se efectúa por un movimiento continuo de pensamiento, del mismo modo que antes el tránsito de la prueba de la distinción del cuerpo y el alma a la prueba de la existencia.

13

¿Pero no implica este enlace un anudamiento vicioso de las dos pruebas, que comprometería su corrección lógica y su rigor demostrativo?

45 Por una parte, la veracidad de Dios se invoca para asegurarme de que puedo corregir mi opinión relativa a las cosas particulares reveladas por los sentidos, es decir, que puedo elevarme a una física real, imputable no al compuesto espíritu y cuerpo, sino sólo a la extensión. Por otra parte, la definición de la naturaleza referida al Dios veraz concierne al conjunto de las enseñanzas del sentimiento relativas a mi naturaleza compuesta. La asociación y la disociación correlativas de los dos aspectos se hace presente particularmente en VII, p. 81: «*Praeterea*...», l. 15, hasta «*iis non similes*», l. 22, y p. 82, l. 25, desde «*Ideoque*» hasta «*Atque*...», p. 83, l. 23.

El reproche que algunos hacían a Descartes de haber anudado la prueba de la distinción real del alma y el cuerpo con la de la existencia del cuerpo provenía, como hemos visto, del hecho de que se confunda la relación de la esencia y la existencia con la relación de la esencia y sus propiedades. Cuando ahora se reprocha a Descartes el haber anudado la prueba de la existencia de los cuerpos con la de la unión del alma y el cuerpo, parece que esta
109 vez se confunde el orden de las condiciones | de la ciencia con el orden de las condiciones de las cosas, como lo hacía Gassendi cuando, al constatar que en el dominio de los hechos el alma deja de existir y pensar cuando el cuerpo desaparece, negaba a Descartes el derecho de afirmar que yo pueda concebirla como capaz de subsistir sin el cuerpo alegando que en mi ciencia la concibo separadamente de él.

Es así como, según Gilson, del hecho de que para Descartes es imposible concebir que, *en el dominio de las cosas,* pueda ejercerse en el alma una causalidad y determinar en ella una pasión, si el cuerpo no le está substancialmente unido, hay que concluir que, *en el dominio de la ciencia,* la prueba de la unión del alma y el cuerpo se anuda ineluctable y perversamente con la prueba de la existencia:

> El problema de saber si Descartes podía probar la existencia del mundo exterior sin presuponer la unión del alma y el cuerpo y por consiguiente esta existencia se reduce, pues, a la siguiente pregunta: ¿puede Descartes alegar sensaciones que no supongan la unión substancial del alma y el cuerpo? Si lo puede, los dos momentos de la prueba serán distintos; si no, los dos momentos de la prueba arrollarán en su irremediable confusión la prueba en su totalidad. Lo que explica por qué Descartes ha creído poder hacerlo es precisamente el carácter puramente formal del elemento sensible que tomaba en consideración en primer lugar (...) la manera imprevista y forzada en que se producían en nosotros las sensaciones...

Pero este carácter externo de la sensación, incluso si se lo considera aparte del contenido, «no puede» explicarse sin una unión real del alma y el cuerpo, «...pues la pasión del alma cuya violencia ésta experimenta supone ya la unión substancial que Des-

cartes iba a probar»[46]. Todo el valor de la objeción depende del alcance del término «*supone*», ya que las «suposiciones» de la ciencia no pueden ser las mismas que las que las cosas implican. Las sensaciones suponen la unión substancial *en el dominio de las cosas*, pues las primeras son imposibles sin la segunda. Las sensaciones la supondrían *en el dominio de la ciencia* sólo en caso de que su postulación *en el dominio de la ciencia* dependiera de la postulación previa de la unión del alma y el cuerpo *en el dominio de la ciencia*. Tal sería el caso, si en el dominio de la ciencia el conocimiento cierto (o ciencia) de las primeras fuera imposible sin el conocimiento de la segunda. La argumentación cartesiana sería defectuosa sólo en este último caso, pues violaría grotescamente el orden de las razones.

Que la unión de mi alma y mi cuerpo se anude *en las cosas* con la existencia de los cuerpos y que el hombre de la calle no pueda, de hecho, percibir la una sin la otra, es algo que | Descartes 110
es el primero en constatar cuando, al describir el sentimiento, nos lo muestra certificando, a la vez, que los cuerpos existen y que yo estoy unido a mi cuerpo. Pero este anudamiento en las cosas no establece, en manera alguna, que la *prueba* de la existencia y la *prueba* de la unión se hallen anudadas *en la ciencia*. En efecto, la ciencia establece una cadena de verdades que están vinculadas entre sí por las condiciones que vuelven ciertas estas verdades. Pero las condiciones que vuelven ciertas estas verdades no son, en absoluto, las que realizan las cosas. Por tal razón, el orden de la ciencia «sólo considera las series de las cosas por conocer, y no la naturaleza de cada una de ellas»[47], y es «diferente del orden que se establece entre las cosas consideradas en su existencia real» (*prout revera existunt*)[48]. Precisamente porque el orden de la ciencia produce *la certeza* mediante la concatenación de las razones, podemos adquirir *el conocimiento indubitable* de ese orden diferente —el orden real— que es propio de las cosas y del que la ciencia, cuando ésta llega a su término, permite darnos una representación fiel. Sé así, ante todo, que yo existo, y esta verdad

46 E. Gilson, *Estudios*, pp. 312-313.
47 *Regulae*, Regla 6, x, p. 383.
48 Ibíd., Regla 12, p. 418.

cierta condiciona la certeza de otras verdades, a saber, que Dios existe, que los cuerpos existen, etc. Pero es evidente que, en el dominio de las cosas, la existencia de mi alma de ninguna manera es condición de la existencia de Dios ni de la existencia de mi cuerpo. De la infinita perfección contenida en la idea de Dios concluyo la existencia de Dios, que es causa de aquélla; pero aunque este primer conocimiento (del contenido de la idea) condiciona la segunda y su certeza, es evidente que en el dominio de las cosas la idea no es la condición de la existencia de Dios. Y no se puede acusar a Descartes de paralogismo, so pretexto de que la idea de Dios, que sirve para probar que Dios es su causa, supone ya, *a parte rei*, esa causalidad divina que Descartes va a probar.

Ahora bien, lo mismo ocurre con la prueba de la existencia de los cuerpos y la prueba de la unión. Sin duda, fúndase la existencia de los cuerpos en «esa pasión del alma cuya violencia es experimentada por ésta» y que, como dice E. Gilson, «supone ya la unión substancial que Descartes va a probar»[49]. Pero esta pasión la supone sólo *a parte rei*, no *en la ciencia*, a título de elemento utilizado para hacer posible el conocimiento necesario y cierto de la existencia del cuerpo, es decir, como condición de la prueba. Es cierto que la cualidad (lo oscuro y lo confuso) está ligada indisolublemente *a parte rei* con la compulsión; pero al menos en este punto del orden de las razones no | se halla vinculada con mi
111 ciencia; mi ciencia no tiene ninguna necesidad de invocarla para llegar, en conformidad con el orden, a la certeza de sus conclusiones. Tiene, pues, todo el derecho a dejarla de lado.

Tomemos un ejemplo simple, sacado de los *Elementos* de Euclides, a propósito de los cuales dice Descartes que «entre quienes se reputan los más sabios en la filosofía de la Escuela, no hay de ciento ni uno solo que los entienda»[50]. Para establecer el teorema de Pitágoras es necesario demostrar, ante todo, que en un triángulo rectángulo cada uno de los lados del ángulo recto es medio proporcional entre la hipotenusa total y su proyección sobre ésta. Bastará entonces sumar miembro a miembro estas dos relaciones de igualdad para descubrir que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los lados del ángulo recto.

49 E. Gilson, *Estudios*, p. 313.

50 Carta a Clerselier sobre las Quintas Objeciones, IX, pp. 210-211.

Es evidente a todas luces que en la figura considerada cada una de las propiedades de los lados del ángulo recto supone, *a parte rei*, la propiedad de la hipotenusa que la ciencia va a demostrar. En efecto, si esta última propiedad estuviera ausente, las otras dos serían *a parte rei ipso facto* imposibles. También es evidente que, *a parte rei*, estas tres propiedades se hallan indisolublemente unidas entre sí en una unidad simple. Pero el orden de las razones exige, para la constitución de la ciencia cierta (en este caso la geometría), que yo considere y demuestre por separado la propiedad de cada lado del ángulo, para reunirlas luego entre sí, a fin de establecer de ese modo la propiedad de la hipotenusa, que en tanto primitivamente desconocida por mi ciencia, se hallaba separada de las dos propiedades del ángulo con que ella forma un todo. Por consiguiente, Euclides ha procedido como Descartes. Ha establecido su demostración por medio de las propiedades «que (según las palabras de Gilson) suponían ya [*a parte rei*] esa propiedad que iba a probar». Pero nadie ha creído nunca que hubiese incurrido en un círculo vicioso. Por el contrario, no se ve cómo sería posible esta demostración si la propiedad demostrada no hubiese estado *a parte rei* indisolublemente unida desde toda la eternidad con las propiedades que sirven para su demostración y que, en la ciencia, deben considerarse sin ella y separadamente la una de la otra.

Las necesidades del orden que gobiernan las certezas de la ciencia exigen, pues, que se considere por separado lo que en las cosas no se encuentra separado:

> Si, por ejemplo —escribe Descartes—, consideramos un cuerpo extenso y dotado de figura, estaremos ciertamente de acuerdo en que, *a parte rei*, es algo simple y | uno; pues en este sentido no 112
> podríamos decirlo compuesto de la naturaleza de los cuerpos, de extensión y de figura[51], puesto que estas partes nunca han existido separadas las unas de las otras. Pero en relación con nuestro entendimiento, decimos que es un compuesto de estas tres naturalezas, porque nos las hemos representado separadamente antes de haber podido juzgar que todas las tres se hallan reunidas en un solo y mismo sujeto»[52].

51 *Regulae*, Regla 12, X, p. 418.

52 Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, p. 121.

De la misma manera, el sentimiento vincula *a parte rei* en un solo y mismo ser, «simple y uno», dos elementos (dos «naturalezas»): la compulsión, que se refiere a la existencia y a la acción de los cuerpos, y la cualidad, que se refiere a la unión substancial. Pero, para la certeza y la necesidad de mi ciencia, el orden de las razones permite e incluso *exige* que mi entendimiento las considere separada y sucesivamente. Además, todo lo que en mi ciencia no ha sido establecido expresamente como verdad cierta en virtud de la concatenación ordenada de las razones es, para esta ciencia, una nada en cuanto al saber. Así, pues, el enlace de la compulsión y la cualidad, ineluctable en el dominio de las cosas, al no haber sido deducido como tal según el orden, sigue siendo por el momento (científicamente) desconocido; así como me es aún (científicamente) desconocida la unión substancial implicada por la cualidad. Al no haber utilizado ni siquiera subrepticiamente como condición de mi prueba esta incógnita, sino únicamente la compulsión separada de ella, la prueba es correcta y su conclusión necesaria y legítima: «Consistiendo el orden sólo en que las cosas que se proponen como primeras deben conocerse sin la ayuda de las siguientes»[53]. «Supongo —nos previene Descartes—,

53 *Principios*, Segunda parte, art. 64, IX, 2, p. 102. El empleo del método «geométrico» en *Meditaciones* implica la generalización absoluta de este método, en conformidad con los preceptos del *Discurso*, pues no podría tratarse en este caso de medida ni de figuras. Esta generalización supone que se ha penetrado en *el espíritu de la geometría*: Es, por otra parte, esta penetración de su espíritu la que permite la algebrización de la que salió la geometría analítica. En este sentido hay que interpretar la aseveración de Descartes de que no hay uno solo de cien filósofos de la Escuela que comprenda los *Elementos* de Euclides. He aquí, en efecto, lo que escribe a Elizabeth (noviembre de 1643, IV, p. 42, l. 6): «La experiencia me ha permitido conocer que la mayoría de las mentes que tienen facilidad para entender los razonamientos de la metafísica no pueden entender los del álgebra, y recíprocamente, quienes comprenden éstos con facilidad son ordinariamente incapaces de los otros». Y añade que quienes son incapaces de generalizar la geometría de Euclides mediante el álgebra, son geómetras de poca monta: «Buscar la construcción y la demostración mediante las proposiciones de Euclides, ocultando el procedimiento del álgebra, no pasa de ser una diversión de geómetras de menor categoría, que no requiere ni mucha agudeza ni ciencia»: Ibíd., p. 47, l. 2 y ss. En fin, se requiere la algebrización de la geometría para seguir en matemática un método perfectamente analítico; ahora bien, si «los antiguos geómetras solían servirse en sus escritos sólo de [la] síntesis»,

que quienes leerán mis escritos conocen los elementos de la Geometría o tienen al menos una mente apta para comprender las demostraciones de la Matemática».

| Como hemos visto, la compulsión, argumento propio de la prueba de la existencia de los cuerpos, puede, sin duda, servir también como argumento para establecer la unión del alma y el cuerpo. Pero el que pueda utilizarse para dos fines no prueba que estos dos fines deban anudarse necesariamente, ni tampoco que se anuden dos argumentaciones. En primer lugar, la compulsión no permite establecer el carácter *substancial* de la unión. Certificando únicamente que las sensaciones propiamente afectivas, que el alma se atribuye a sí misma, no podrían provenir sólo del alma, obliga a ver que mi alma, para poder producirlas, debe asociarse con una causa exterior. Por otra parte, la existencia y la unión nunca dejan de distinguirse de tal modo que la unión jamás sirve para probar la existencia, aunque *a parte rei* se dé sin duda juntamente con ella. En fin, el hecho de que la causa o el principio por el que una ciencia explica su objeto se halle *a parte rei* comprendida en ese objeto, lejos de hacer defectuosa a la ciencia, la hace simplemente posible. Sólo hay petición de principio si *el conocimiento* de aquello que la demostración se propone establecer 113

no es porque «ignoraran totalmente el análisis, sino, creo, porque se lo reservaban sólo para ellos, como un secreto importante»: Segundas Respuestas, IX, p. 122. Opinión muy discutible, por cierto, tanto más cuanto que el álgebra fue en la Antigüedad una ciencia asiria, extraña a Grecia. Pero poco importa aquí la exactitud histórica de la aseveración. Toda la dificultad de *Meditaciones* proviene: 1) de que aplica el método geométrico a temas de metafísica, una aplicación desconcertante para el metafísico escolástico, ajeno al verdadero espíritu de la geometría, es decir, al algebrismo, que requiere la generalización máxima de este método, que debe proceder aquí sólo por el entendimiento, sin ningún apoyo imaginativo; 2) de que opera sólo por vía analítica, lo cual excluye la enunciación de «definiciones, postulados, axiomas, teoremas, problemas», enunciación reservada al método sintético (Segundas Respuestas, ibíd.); 3) de que las nociones metafísicas, al discordar con la imaginación y el sentimiento, sólo pueden adquirirse y conservarse por una lucha constante contra el sentimiento y las pasiones; de ahí una tensión psicológica y un proceso de elevación e iniciación que tiene ciertas afinidades con la vía religiosa (cf. vol. I, p. 20 [23]; vol. II, p. 342 [287]). Así se explica que el procedimiento matemático, que, como Descartes lo repite, es la trama de la obra, se mantenga a primera vista cuasi invisible.

como causa explicativa es supuesto arbitrariamente y utilizado en el transcurso mismo de la demostración.

Así, pues, la tentativa spinocista de *Principia Philosophiae cartesiana* de «mejorar» la prueba cartesiana de la existencia de los cuerpos, haciéndola reposar totalmente en ideas claras y distintas, no nos parece, como a Gilson, probar que Spinoza haya puesto su genio al servicio del de Descartes[54]. Creemos más bien que con la mejor intención del mundo, Spinoza lo reemplazó por el suyo.

114 | En efecto, el racionalismo cartesiano no consiste, en modo alguno, en reducir todo lo real a ideas claras y distintas, sino en servirse de las luces de la razón *para distinguir claramente* las diferentes regiones (claras y distintas, oscuras y confusas) de lo real, que el conocimiento imperfecto *confunde* las más de las veces. De ese modo, la razón se ve llevada a determinar una esfera en que sólo ella debe reinar y otra esfera, la de la substancia compuesta, en la que debe constatar su incompetencia y capacitar a otra facultad cognoscitiva, el sentimiento. Pero al reconocer sus propios límites la razón no abdica, pues, en primer lugar, ejerce su función, que es la de distinguir lo que es realmente distinto; en segundo lugar, sólo ella confiere al sentimiento las «credenciales» que le invisten de una certeza definitiva. Sólo ella, en efecto, me hace conocer a Dios, su existencia y su veracidad y, en consecuencia, la necesidad en que estoy de asentir a lo que el sentimiento auténtico me enseña, pues Dios no ha puesto en mí nada que pueda permitirme dudar de él. La misma razón es la que me revela que la infinita omnipotencia de Dios puede crear lo que yo no comprendo y que la incomprensibilidad de un hecho, a saber, el de la unión substancial, no podría hacerme dudar acerca de él, puesto que Dios mismo se encarga de atestiguármelo, por medio del sentimiento. Spinoza, por el contrario, no reconoce otro instrumento válido de conocimiento que la idea clara y distinta. El entendimiento, lejos de conferir validez al sentimiento, le niega toda verdad. Mi razón no tiene la misión de distinguir entre sí las diversas regiones de lo real, para constatar que se halla desterrada

54 Gilson, ibid., pp. 305-315.

de una de ellas, sino la de abrirse en la absolutez de su competencia universal, mediante la subordinación de todas las cosas a la noción común fundamental con la que ella se identifica y que es Dios mismo. Es, pues, natural que Spinoza considere necesario recurrir sólo a la idea clara y distinta para fundamentar la existencia del cuerpo y la relación del cuerpo y el alma. La idea clara y distinta, al conferir un valor absoluto al principio de la «medida común», excluye radicalmente toda causalidad recíproca del uno sobre el otro: «Al no haber ninguna medida común entre la potencia y las fuerzas del alma y las del cuerpo, se sigue de ello que las fuerzas de este último no pueden ser dirigidas por las de la primera... ¿Cuántos grados de movimiento podría el alma imprimir a la glándula pineal y con qué cantidad de fuerza?»[55]. «¿Qué velocidad podría comunicar al cuerpo?»[56]. Este argumento será retomado por Leibniz, para | quien el alma no podría comunicar 115
al cuerpo ni una velocidad nula, ni una velocidad infinita.

Vemos que, para pensar la relación del cuerpo y el alma con ideas claras y distintas, hay que renunciar a su causalidad recíproca, como lo hace Spinoza; y si se quiere establecer esta causalidad recíproca hay que renunciar a pensar esta relación con ideas claras y distintas, como lo hace Descartes. Pero, en esta última perspectiva, Descartes volvería contra Spinoza el reproche de violar las exigencias de la claridad y de la distinción, pues según él, el colmo de la confusión es querer introducir la idea clara y distinta en una región que le es ajena por naturaleza. El verdadero conocimiento claro y distinto distingue rigurosamente la substancia pensante de la substancia extensa y de la substancia compuesta. Por el contrario, lo propio del conocimiento oscuro y confuso es confundirlas, y la escolástica, que por la física de las formas substanciales confunde la substancia de los cuerpos con la substancia de mi naturaleza compuesta, no comete una confusión menor que la de Spinoza, al aplicar las ideas claras y distintas a mi substancia compuesta, siendo así que ellas valen únicamente para la extensión pura o para el pensamiento puro[57]. Así, pues, el cartesianismo

55 Spinoza, *Ética*, v, Prefacio, ed. V. Vloten y Land, i, p. 241.
56 Ibíd., i, iii, proposición ii, Escolio, p. 122.
57 Carta a Elizabeth, 28 de junio de 1643, v, p. 692 y ss.

puede llegar a reclamar que se respete íntegramente, a su manera, el principio de la medida común. Por respetar este principio, se niega a concebir la acción recíproca del alma y el cuerpo según el modelo de la acción de dos cuerpos entre sí. Al crear la substancia compuesta, Dios ha creado una medida común entre dos realidades (el alma y el cuerpo) que no la poseen por sí mismas. La incomprensibilidad de esta instauración divina no consiste, en manera alguna, en que ésta permitiría entre dos substancias heterogéneas una acción recíproca contraria al principio de la medida común, sino en que une substancialmente estas dos substancias en una tercera, a fin de que se vuelvan conmensurables en virtud de esta fusión, pese a que no lo son si se las considera cada una por separado.

La doctrina cartesiana es, pues, perfectamente coherente. Pretender efectuar en ella la sustitución del sentimiento por la idea clara y distinta es desconocer por completo el papel que ella asigna a la razón humana; es arruinar el edificio en su totalidad. Las doctrinas de la incomprensibilidad de Dios, de la posibilidad, de los límites de la razón, de la unión substancial del alma y el cuerpo, forman un todo indisoluble. Pero nada es más opuesto que este conjunto a las verdades fundamentales del spinozismo, puesto
116 que la doctrina de la incomprensible unión substancial | se une, en virtud de la incomprensibilidad de Dios, con la teoría del libre albedrío divino en tanto principio de limitación de nuestro entendimiento, que, según Spinoza, hace de Dios un déspota[58].

Para concluir, puesto que la prueba de la existencia de los cuerpos no está más anudada con la de la distinción del alma y el cuerpo que con la de su unión substancial, se puede decir que la «paradoja cartesiana» no pasa de ser un mito. Descartes no comete el paralogismo monumental que se le reprocha y que sería muy extraño en un matemático tan poderoso, en un genio tan particularmente atento al rigor de los métodos de invención, a la técnica de las demostraciones, a las exigencias del orden; o —para retomar una expresión suya tan excesivamente modesta que suena a ironía—, en un hombre «un tanto versado en la geometría»[58bis].

58 Spinoza, *Ética*, l. I, Proposición XII.
58bis. Ibíd. Quinta Meditación, IX, p. 55.

14

Estas últimas consideraciones permiten determinar con exactitud el grado de certeza de la prueba de la existencia de los cuerpos. Parece que la verdad relativa a la existencia de los cuerpos, al darse ya lejos en la cadena de las razones, debe parecer, aunque sólo fuera por esta razón, menos evidente y cierta que las primeras, en virtud de la fórmula «*evidentior* (o *notior*) *quia prior*». Hemos visto, en efecto, que Descartes distingue diferentes grados de certeza, según la función asumida por las verdades en el orden de las condiciones de la certeza. Establece, por ejemplo, entre la certeza propia del conocimiento de Dios y la certeza propia del conocimiento del alma, una diferencia de grado comparable a la que hay entre la certeza del conocimiento del alma y la del conocimiento del cuerpo. Sabemos, sin embargo, que una serie deductiva de razones sólo es una cadena de intuiciones sucesivas y que basta recorrer una y otra vez esta cadena para volver inútil el recurso a la memoria y captar el conjunto *uno intuitu*, de tal modo que la verdad de las razones más compuestas termina pareciendo casi tan cierta como la de las razones más simples. Aunque ciertas verdades sean más difíciles de conocer que otras, «después que son descubiertas una sola vez, no se consideran menos ciertas las unas que las otras». Así, es más difícil descubrir la propiedad del cuadrado de la hipotenusa que descubrir que la hipotenusa se opone necesariamente al ángulo más grande; «sin embargo, después que hemos reconocido esto una sola vez, estamos tan | persuadidos de la verdad de la una como de la 117
otra»[59]. Así, el lugar que la prueba de la existencia de los cuerpos ocupa en la cadena no podría llevar a conferirle una certeza menos inmediata que la de las otras verdades sin hacer que, por esta razón, dicha certeza sea de otra naturaleza.

Otra cosa ocurre si se considera su objeto, pues la existencia cuya certeza aquí se plantea no se aprehende por una intuición clara y distinta, sino que se certifica por un sentimiento oscuro y confuso cuya validez, por otra parte, la demuestra clara y distintamente el entendimiento. El sentimiento, al no conocer

59 Quinta Meditación, VII, pp. 68-69; IX, p. 54.

la cosa misma cuya presencia atestigua, carece de evidencia racional y sólo tiene la que toma del entendimiento. Así, en lo que atañe a la existencia de los cuerpos, no tenemos conocimiento propiamente dicho, no tenemos intuición, sino, de hecho —aunque Descartes no emplea esta palabra— una creencia: una creencia que, sin embargo, es a la vez absolutamente cierta y absolutamente racional. En este punto, algunos filósofos del siglo XVIII, Jacobi y Fichte, por ejemplo, coincidirán con Descartes al enseñar que acerca de la realidad de las cosas existentes, objetos de mi percepción sensible, sólo puede haber un sentimiento, una creencia cuyo valor es garantizado por Dios[60], pero nunca una intuición[61]. Ahora bien, es evidente que una verdad que afirmamos en virtud de una creencia y sin conocimiento intuitivo, incluso si *conocemos* por medio del entendimiento que es una verdad, debe ser para un cartesiano, por racional y cierta que sea su afirmación, menos cierta que la que afirmamos en virtud de la intuición de una idea clara y distinta. En consecuencia, pese a la necesidad de su prueba, la existencia del cuerpo no debe parecernos tan cierta como la del alma y la de Dios, acaso menos porque no es conocida en primer lugar que porque su conocimiento, al no ser de rango intelectual, no es de la misma naturaleza:

> En fin —escribe Descartes—, en el Compendio de las Meditaciones, allí [en la Sexta Meditación] aduzco todas las razones de las que se puede concluir la existencia de las cosas materiales: no es que las juzgue muy útiles para probar lo que prueban, a saber, que hay un mundo, que los hombres tienen cuerpos, y otras cosas semejante, que jamás han sido puestas en duda por ningún hombre de buen sentido, sino porque considerándolas de cerca se llega a conocer que no son tan firmes ni tan evidentes como
118 las que nos conducen al conocimiento de Dios y de | nuestra alma; de modo que éstas son las más ciertas y las más evidentes que puedan entrar en el conocimiento del espíritu humano, y es todo lo que he pretendido probar en estas seis meditaciones[62].

60 En la segunda filosofía de Fichte.
61 Fichte, *Grundlage der Ges. W.L.* (Sämtl. Werke), I, p. 301, etc.
62 Compendio de las Meditaciones, VII, p. 15, l. 26, p. 16, l. 1-8; IX, p. 12.

Las razones son menos firmes y menos evidentes porque, aunque la concatenación de razones que constituye la prueba es objeto de un conocimiento claro y distinto, el resultado al que llega no es la intuición de una idea, sino la validación de un sentimiento. De tal modo que la conclusión es sobre todo negativa, pues certifica que el sentimiento no podría engañarnos en el caso presente. Y precisamente porque no tenemos que ver aquí únicamente con intuiciones de ideas, la afirmación del juicio es «menos firme», pues *ex magna luce in intellectu magna consecuta est propensio in voluntate*[63]: «Es preciso siempre convenir que solamente las cosas que concibo clara y distintamente tienen el poder de convencerme por entero»[64]. Esta conclusión coincide con la de la Tercera Meditación. El cuerpo es menos fácil de conocer que el alma, no sólo porque se conoce por intermedio de ésta, sino también porque su existencia es conocida mediante el recurso a una facultad distinta de la inteligencia.

En fin, ya hemos señalado que, no por ser menos cierto que el conocimiento de la existencia del alma y que el conocimiento de la existencia de Dios, el conocimiento de la existencia de los cuerpos, tal como la prueba lo establece, pertenece menos a la esfera de las certezas absolutas, pues es por naturaleza diferente de la certeza moral en su más alto grado, a la cual sigue siendo superior[65].

15

Esta conclusión coincide con la de Malebranche, quien, aunque sostiene contra Descartes que la esencia de los cuerpos es más fácil de conocer que la del alma, coincide en cambio con él en creer que la existencia del alma lo es mucho más que la del cuerpo. Pero llevando la tesis al extremo, Malebranche niega que se pueda dar mediante la razón una demostración exacta de la existencia de las cosas materiales. Una demostración de esta índole sólo

63 Cuarta Meditación, VII, p. 59, l. 2; IX, p. 47.
64 Quinta Meditación, VII, p. 68, l. 21-23; IX, p. 54.
65 Cf. supra, cap. IX, pp. 6-7 [10-11].

sería posible si tuviéramos de esta existencia una evidencia puramente intelectual, como en el caso de los objetos matemáticos. Malebranche niega la irrefutabilidad de la prueba cartesiana al
119 negar la irrefutabilidad de la inclinación | en que se funda. En efecto, aunque la inclinación no es irrefutable, depende de nuestra libertad y no de Dios. Ahora bien, Dios garantiza solamente lo que depende únicamente de él; por consiguiente, no garantiza esta inclinación. En consecuencia, la existencia de las cosas materiales sigue siendo incierta. Por otra parte, esta inclinación no podría ser irrefutable, pues sólo es irrefutable la inclinación de mi voluntad a juzgar verdadera una evidencia intelectual, no la inclinación a juzgar verdadera la compulsión del sentimiento. Quedo, pues, libre para afirmar o para negar que el cuerpo es su causa. Sin embargo, al no habernos dado Dios ninguna razón para dudar acerca de ello, «tenemos más razones para creer que hay [cuerpos] que para creer que no los hay»[66]. Por consiguiente, la prueba sólo puede llegar a una «creencia» *verosímil*.

La crítica de Malebranche es tanto más fuerte cuanto que se apoya en tesis indiscutiblemente cartesianas, a saber, primero, que la prueba de la existencia de los cuerpos no comporta una evidencia puramente intelectual (pues la inteligencia sólo llega a constreñirme a reconocer la verdad de un sentimiento, sin aprehender ella misma, por intuición, la realidad demostrada), de tal modo que ella tiene una certeza menor que las otras pruebas; segundo, que la inclinación de la voluntad a afirmar es tanto más fuerte cuanto más claro y distinto es el conocimiento: *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*.

Pero para Descartes la verosimilitud no tiene lugar en filosofía, y una prueba sólo es tal porque remata en una verdad necesaria y cierta. Aunque posee una certeza menor que las verdades metafísicas y las verdades matemáticas, esta verdad, integrada a la *ciencia* en virtud de la concatenación clara y distinta de las razones, es, como lo prueba la división de la Sexta Meditación en tres etapas, no meramente *posible* o *probable* sino absolutamente *cierta*.

66 Malebranche, *Búsqueda de la Verdad*, Sexta dilucidación, III, pp. 31-32 (ed. Lewis).

El verdadero punto en discusión es la irrefutabilidad de la inclinación.

Para Malebranche, la irrefutabilidad es absoluta tratándose de la evidencia intelectual, pues cuando el objeto es totalmente conocido, la voluntad ya no tiene movimiento para ir más lejos y ya no puede incitar al entendimiento a nuevos descubrimientos. Se detiene, pues, necesariamente y se afirma irrefutablemente en su afirmación. Por el contrario, cuando el objeto no es totalmente conocido, la voluntad siempre tiene la capacidad de ir más lejos y de incitar al intelecto a un conocimiento cada vez más claro y distinto. Por consiguiente, su detención sólo puede ser facultativa y provisional: el asentimiento es, en este caso, libre y no | irrefutable[67]. En consecuencia, incluso cuando no tenemos ninguna razón para dudar del objeto, pero no tenemos de él un conocimiento totalmente claro y distinto, la inclinación a afirmarlo no puede ser irrefutable y sigue siendo completamente libre. Tal es el caso cuando afirmamos la existencia de los cuerpos. 120

Para Descartes, el carácter irrefutable del asentimiento nunca es, como en Malebranche, rigurosamente absoluto, en cuanto que, absolutamente hablando, siempre puedo rehusar mi asentimiento incluso a la evidencia matemática total, por ejemplo para probarme a mí mismo que soy libre[68]. Pero al margen de esta razón subjetiva, destinada a poner en claro la subsistencia de la forma de la libertad en el dominio de las afirmaciones más necesarias, el asentimiento es prácticamente y de hecho («moralmente») irrefutable, cuando se establece que no hay ninguna razón objetiva posible que pueda incitarme a rehusarlo. De ahí se sigue que el asentimiento, en la práctica, apenas si es más ineluctable en el caso de la evidencia matemática que en el de la inclinación natural a considerar la cosa material como causa de la compulsión, pues al haber razones sólo para otorgarlo y ninguna para sustraerme a ello, la afirmación no puede no tener lugar, salvo que allí, al igual que en otras partes, puedo suspenderla con el fin de probarme que soy libre. Pero esta suspensión no puede hacer que el objeto del juicio deje de parecer absolutamente cierto. Así, pues, aunque la razón

67 Malebranche, *Búsqueda de la Verdad*, I, cap. 1, parágrafo 2, p. 8.
68 Carta a Mesland, 9 de enero de 1645, IV, p. 173.

del carácter irrefutable sea negativa (a saber, que Dios no ha puesto en nosotros nada que permita dudar de él) en vez de ser positiva (que Dios nos ponga en presencia de una idea clara y distinta), ello no quita nada al hecho incuestionable de la irrefutabilidad. Esta irrefutabilidad se manifiesta, en efecto, en el hecho de que «ningún hombre de buen sentido» duda de la existencia de los cuerpos[69], y de que para suspender el juicio fue necesario el artificio de la duda hiperbólica, contraria a la veracidad de Dios, del mismo modo, por lo demás, como se suspende el juicio sobre las verdades del entendimiento.

Puesto que esta inclinación es irrefutable, ella no depende prácticamente de mi libertad: ella depende de Dios y, por tanto, Dios debe garantizarla. La existencia de las cosas materiales no es, pues, puramente verosímil, sino cierta. Además, aunque la necesidad o la irrefutabilidad de la prueba supone la irrefutabilidad de la inclinación, distínguese de ésta, pues se funda en las ideas claras y distintas que invisten a esta inclinación del carácter de verdad: ideas de Dios, de su veracidad, conocimiento claro y distinto | de las condiciones que ponen en juego esa veracidad. La 121
verdadera certeza de la existencia de los cuerpos no resulta en absoluto del juicio natural que emitimos acerca de ella, sino de las razones que dan validez a ese juicio, es decir, del conocimiento claro y distinto que permite al filósofo afirmar dicha existencia con una firmeza que le es desconocida al hombre común: «*Ex magna luce in intellectu magna sequitur propensio in voluntate*».

Por otra parte, en virtud de los mismos principios fundamentales de su filosofía, Malebranche se halla privado de los instrumentos de prueba de los que Descartes puede disponer. El sentimiento y la pasividad, al constituir, según él, la naturaleza misma del alma, no son alteraciones que sólo una realidad antagónica puede explicar. Al no elevarse la omnipotencia de Dios por encima de las verdades de nuestro entendimiento, que son verdades del entendimiento de Dios y se imponen a su voluntad misma, el principio de la medida común adopta un valor absoluto que excluye que sólo un espíritu pueda obrar sobre el espíritu. En fin, la relación de las criaturas con Dios se define de tal modo

69 IX, p. 12.

que ninguna acción puede ejercerse sobre las criaturas fuera de la acción de Dios. Están, pues, bloqueadas todas las vías que permitirían probar, partiendo de la consideración de mi interior, que los cuerpos existen necesariamente como causas de mi pasividad.

Tampoco se puede intentar una demostración a partir de Dios, o más exactamente a partir de su Verbo, lugar de todas las verdades, fuente de la luz natural por la que toda especie de prueba se hace posible, pues la existencia de los cuerpos depende de la libre voluntad divina. Al no ser una verdad necesaria contenida en el Verbo, al ser contingente con respecto a Dios, no podría deducirse de él de una manera necesaria.

En lo que atañe al primer punto (el sentimiento no implica necesariamente la acción de una cosa material que se ejerce sobre el alma), la tesis cartesiana no podría verse en dificultades, pues Descartes defiende sobre el sentimiento y la misma naturaleza del alma una doctrina completamente diferente a la de Malebranche. Lo mismo ocurre con el segundo (valor absoluto de las verdades del entendimiento, imposibilidad de toda acción efectiva de una criatura sobre otra), puesto que Descartes tiene acerca de las verdades eternas una concepción completamente diferente y admite, por otra parte, a pesar de la creación continua, la acción efectiva de una criatura sobre otra.

En cuanto a la tercera crítica (los cuerpos no son necesariamente creados), ella es igualmente inoperante. Sólo podría alcanzar a Spinoza, quien pretende derivar de Dios la prueba de la existencia necesaria de las cosas que se dicen creadas. Al igual que Malebranche, Descartes profesa la contingencia de la creación y no podría concebir más que Malebranche una deducción necesaria | de la criatura a partir de Dios. Pero si se trata, no de probar la 122
existencia necesaria de los cuerpos, sino de probar a partir de mí mismo que debo *reconocer necesariamente* que los cuerpos existen, la contingencia de su existencia en sí no constituye, en tal caso, ningún obstáculo para una demostración exacta. Basta que las premisas de la doctrina (teorías del sentimiento, de las verdades eternas, etc.) me obliguen a plantear, de una manera *necesaria para mí,* esos cuerpos no existentes, en virtud de las características de ciertos contenidos representativos que descubro de hecho dentro de mi alma. Que yo esté necesariamente obligado a plantear

que los cuerpos existen no me obliga en manera alguna a convenir que Dios haya debido crearlos necesariamente En este sentido y en esta medida, Descartes está autorizado a rechazar la proposición según la cual no puede haber demostración exacta de la existencia de un ser sino cuando éste es un ser necesario[70], aunque reconozca él mismo que la prueba de la existencia de los cuerpos no posee el carácter de evidencia directamente intuitiva, propio de las pruebas matemáticas y de las pruebas de la existencia de Dios.

70 Malebranche, ibídem.

CAPÍTULO XV

PRUEBA DE LA UNIÓN DEL ALMA Y EL CUERPO

I

EL PROBLEMA de la unión del alma y el cuerpo ha sido evocado ya anteriormente en dos ocasiones: primero, cuando Descartes se vuelve hacia la operación de la imaginación, para buscar en ella un argumento en favor de la existencia de los cuerpos; luego cuando, volviéndose por primera vez hacia el sentimiento, descubre en él, junto con las razones para creer en esa existencia, para creer en la unión de mi alma con mi cuerpo.

La hipótesis por la que Descartes explica la actividad imaginativa implica la unión del alma y el cuerpo. Pero esta tesis era válida sólo si se demostraba que los cuerpos existen: «Concibo fácilmente que la imaginación puede hacerse de esta manera, *si es verdad que hay cuerpos*». Estando ya demostrada la existencia de los cuerpos, la hipótesis en cuestión adquiere fuerza de ley y la unión del alma y el cuerpo se vuelve *ipso facto* cierta (con una certeza *absoluta*). Pero Descartes no saca esta conclusión él mismo, sino que deja al lector el cuidado de hacerlo. Y es que el problema no es el de probar simplemente la unión, sino el de probar su carácter substancial. Ahora bien, hemos visto que el proceso imaginativo por sí solo no puede establecerlo. Además, aunque es verdad que se trata de probar tanto la existencia del cuerpo como la unión substancial del alma y el cuerpo, trátase en la misma medida, e incluso más, de dar cuenta de los contenidos de las diversas clases de ideas[1] y de examinar «sus credenciales». ¦ Si nos 124

1 Carta a Elizabeth, 21 de mayo de 1643, III, pp. 666-667, y también Respuestas a las Sextas Objeciones: «Examinando en primer lugar las nociones o ideas de cada cosa que yo encontraba en mí, distinguiéndolas luego con cuidado unas

contentáramos con inferir la unión por la vía que acabamos de indicar, el problema del valor de estos contenidos no progresaría ni un solo punto. Ahora bien, el contenido del sentimiento todavía no ha sido totalmente explicado ni justificado. El problema del valor y la significación de lo oscuro y lo confuso como tal, es decir, de lo cualitativo, todavía no ha sido resuelto. El orden analítico de las razones exige que este último elemento, a su vez, se considere y se integre en la cadena.

Por tal razón, el tránsito a la prueba de la unión del alma y el cuerpo tampoco se efectúa a partir de los resultados externos de la prueba anterior, como si la necesidad de la unión substancial se derivara, por ejemplo, de la certeza de que un cuerpo ajeno a mi substancia existe fuera de mí y actúa en ella de inmediato. Pues, además de que de ese modo el carácter substancial de la unión no se establecería de manera inmediata, se rompería el orden analítico de la investigación, pues este orden consiste en proseguir el análisis del contenido de mis ideas de grado en grado, yendo de las más simples a las más complejas, y las diversas existencias que de este modo se establecen de pasada —existencias de mí mismo, de Dios, de los cuerpos— sólo son correlatos del valor objetivo que el análisis les ha reconocido necesariamente. Ahora bien, hemos visto que si se consideran las ideas sensibles, cuyo examen constituye la tarea propia de la Sexta Meditación, sólo se han explicado hasta aquí tres de sus características, a saber, *compulsión, realidad objetiva* y *variedad del contenido cualitativo* —y tratándose de este último, incluso de manera incompleta—, pero no la cuarta, que es la más específica, es decir, de lo oscuro y confuso como tal, en suma, de la *cualidad.*

1

Como se vio en el capítulo precedente, la prueba de la unión substancial del alma y el cuerpo empieza a desarrollarse en el mismo párrafo en que se deducen las consecuencias de la prueba de la

---

de otras, para hacer que mis juicios tuviesen una total relación con ellas»: VII, p. 440, l. 14-17, p. 445, l. 19-22; IX, pp. 239, 243.

existencia de los cuerpos en relación con lo que el sentimiento nos enseña respecto a la particularidad de las cosas materiales existentes, que son objeto de la física propiamente dicha. Se debe a que tales consecuencias conciernen al contenido cualitativo, en el que se va a fundar exclusivamente la prueba de la unión. Pero la prueba de la existencia de los cuerpos, al versar sobre el valor objetivo de la realidad objetiva del sentimiento, sólo considera cierta fase de ese contenido, a saber, la *variedad*, a fin de determinar su significación objetiva y su interés con respecto al orden de las verdades físicas. Señala, en consecuencia, que al informarnos sobre el hecho de que existen diferentes cuerpos, ofreciendo | a cada uno variedades particulares, la sensación no nos 125
hace conocer la *verdadera naturaleza* de esas variedades tales como son en sí, en los cuerpos que existen fuera de mí. Ella conduce, pues, a la eliminación del carácter cualitativo —que la realidad objetiva de las ideas reviste en el caso de la idea sensible— como si fuere algo falso con respecto a la realidad formal de las cosas exteriores. En virtud de la veracidad divina, nos da la seguridad de que contamos con la facultad necesaria para dicha eliminación.

Pero una vez cumplida esta demostración, volvemos a encontrar en la conciencia, como uno de sus datos incuestionables, ese residuo cualitativo que, no porque la física lo elimina como falso con respecto a la cosa exterior, como ilusorio con respecto a los cuerpos que se hallan fuera de nosotros, deja de existir dentro de mí, que soy una cosa verdadera, como algo positivo y real[2].

2 «La llamo falsa [la idea de frío] sólo porque, al ser oscura y confusa, no puedo discernir si ella me representa algo que, fuera de mi sentimiento, sea positivo o no (...), no digo que se haga materialmente falsa por obra de algún ser positivo, sino sólo por la oscuridad, la cual, sin embargo, tiene como sujeto y fundamento un ser positivo, a saber, el sentimiento mismo. Y en verdad este ser positivo se halla en mí en tanto que soy una cosa verdadera; pero la oscuridad, que me da la ocasión de pensar que la idea de este sentimiento representa fuera de mí algo que se llama frío, procede sólo del hecho de que mi naturaleza no es totalmente perfecta»: Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 233; IX, p. 161. Con toda evidencia, para conocer clara y distintamente una idea cuya realidad objetiva es infinitamente pequeña, hace falta un entendimiento infinito que nosotros no poseemos. Podría parece que esta doctrina implica que Dios tiene del sentimiento un conocimiento puramente intelectual. Así, en Malebranche, Dios conoce nuestro dolor, no en tanto que lo siente, sino en tanto que tiene la idea

Aunque las variedades cualitativas corresponden, fuera de ellas, a algo geométrico y cualitativo que les es ajeno, pero cuya presencia certifican a pesar de todo, y que dejan indeterminado[3], ¿no deben corresponder también, dentro de ese yo en cuyo interior se hallan definitivamente confinadas, a alguna realidad que las sustenta, las explica y las justifica precisamente respecto de aquello por lo cual son excluidas del cuerpo y de las variedades geométricas y cuantitativas? En suma, por el hecho de ser expulsada fuera de la realidad de los cuerpos, la variedad cualitativa no es expulsada fuera de toda realidad, sino que sigue siendo real dentro mí. Ahora bien, todo lo real tiene a Dios como autor, y todo lo que tiene a Dios como autor es verdadero y, como tal, es garanti-
126 zado por él. En consecuencia, la veracidad divina | ordena que descubramos la verdad de ese residuo cualitativo cuya realidad no puede negarse.

Este descubrimiento es posible sólo si corregimos las opiniones falsas que nos formamos a su propósito. Pero la corrección de la que en adelante se trata no atañe ya al conocimiento del cuerpo existente exterior a que el sentimiento nos remite, sino al del mismo sentimiento, que tiene su verdad propia y sólo es falso cuando, a título de cualidad sensible, se lo convierte en una propiedad de la cosa. La investigación que ahora empieza ya no concierne a la física, sino a la psicología e incluso a la biología *humana* como disciplina psicofísica. Ella pondrá en claro una nueva clase de verdad que, en sí misma, no tiene nada que ver con la verdad de la geometría y de la física ni con la verdad del entendimiento puro. Ella legitimará un nuevo instrumento de conocimiento, apropiado a una esfera en que el entendimiento puro ya no es competente; un instrumento que, por tanto, debe ser completamente diferente del de la matemática, la física y la psicología

---

de él; y para Leibniz, el entendimiento infinito despliega lo confuso y percibe clara y distintamente en su interior los más ínfimos detalles. Además, como se verá más adelante, esta imperfección de mi naturaleza implica otros elementos diversos de la simple finitud de mi entendimiento. Pero Descartes no profundiza en la cuestión de saber cómo Dios conoce en sí el dolor que se halla en nosotros. Y, por otra parte, la substancia compuesta es *en sí* oscura y confusa.

3 Sexta Meditación, VII, p. 81, l. 20-22; IX, p. 64. «Como un no sé qué»: *Principios*, I, art. 70.

racional del entendimiento puro. Y también este órgano de conocimiento se mostrará — aunque no absolutamente, es verdad, pero casi siempre— infalible en su género[4], cuando se lo relaciona con la verdad para la que está hecho. Ese órgano es el sentimiento, considerado ya no en su contenido representativo, en su realidad objetiva, ni siquiera en su variedad cualitativa vista como signo de una variedad geométrica, sino en el aspecto oscuro y confuso de su dato, a saber, la cualidad. Para emplear el lenguaje moderno, a una investigación concerniente a la verdad del entendimiento va a suceder una investigación concerniente a la verdad de lo vivido.

El error fundamental radica en mezclar los dos órdenes. Un error no menos grave consiste en negar uno de los dos órdenes en beneficio del otro[5]. Y este último error no es menos difícil de evitar que el primero. Sabemos, en efecto, que el sentimiento de la unión perjudica al conocimiento claro y distinto de la distinción real del alma y el cuerpo, y viceversa, de tal modo que el filósofo tiene gran dificultad en obedecer a las enseñanzas del sentimiento (de lo vivido) y practicar la verdadera psicología, mientras que el hombre de la calle, entregado exclusivamente a lo vivido, no llega a desembarazarse del peso de las cualidades sensibles, para descubrir la verdad del cuerpo y practicar la verdadera física[6]. Pero el entendimiento, al seguir el orden estricto de la concatenación de las ideas claras y distintas, recibe de la veracidad divina la exigencia | de reconocer la verdad de lo vivido 127
(que es irracional para él) mediante una prueba racional, sin dejar por ello de delimitar con exactitud la esfera que le corresponde.

2

Así, pues, el análisis va a versar ahora sobre la cualidad. La cualidad será examinada en sí misma y será distinguida de la compulsión, de la cantidad y de la variedad de la realidad objetiva.

4 Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, pp. 438-439; IX, pp. 237-238.
5 Carta a Elizabeth, 21 de mayo de 1643, III, pp. 665-68.
6 Carta a Elizabeth, 28 de junio de 1643, III, pp. 692-695.

Se intentará dar cuenta de su naturaleza constitutiva y descubrir su significación, lo cual, como en los casos precedentes, tendrá como resultado el de asignarle un correlato al mismo tiempo que una función. Este descubrimiento incluirá, lo mismo que antes, la refutación de las objeciones que apuntaban a arruinar las razones invocadas en favor de sus enseñanzas.

Aunque esta justificación se impone aquí, como en otras partes, para salvaguardar la tesis de la veracidad divina, lo hace con mayor urgencia. Dado que lo oscuro y confuso —la cualidad— se han mostrado hasta ahora como resultado de la débil cantidad de realidad objetiva que constituye el contenido de la idea sensible, podemos pensar que las propiedades y las funciones que le han sido reconocidas a la idea sensible en relación con su escasa cantidad de realidad y en virtud de sus otros dos rasgos —compulsión y diversidad de contenidos— bastan para justificar totalmente la verdad de esta idea en los límites de su realidad, y que dentro de estos mismos límites se ha satisfecho plenamente a la veracidad divina que la garantiza. Pero queda por saber precisamente si lo cualitativo como tal puede reducirse a la infinita pequeñez de realidad objetiva de la idea y es completamente explicable por ella. De hecho, lo cualitativo tomado en sí mismo es distinto tanto de la cantidad de realidad objetiva como de la compulsión y la variedad de los contenidos. Como dato de la conciencia, les es irreductible, y la justificación que se aporta a los otros elementos no es *ipso facto* la suya. Además, lo cualitativo se muestra como la encarnación de la falsedad material, como el lugar en que se refugia y en que reside en sí, independientemente de nuestra libertad, toda la posibilidad de lo falso y del mal. Parece, pues, que la confrontación entre este elemento y la veracidad divina pone en evidencia, en el seno de nuestra conciencia, es decir, en el seno de la obra de Dios, una especie de escándalo análogo al que la confrontación del error formal con la veracidad divina revelaba a nivel de la Cuarta Meditación.

No nos sorprende, pues, ver reaparecer en esta Meditación problemas y *desiderata* análogos a los de la Cuarta. Así como en la Cuarta Meditación la veracidad divina exigía que el error se explique *en su posibilidad en cierto modo técnica* —en ese caso
128 *psicológica*—, | de tal modo que, por otra parte y por el mismo

hecho, se justifique *en su posibilidad metafísica*, así también la oscuridad y la confusión del sentimiento —la cualidad en cuanto tal— deben explicarse (en cuanto falsos o como principios de falsedad) en su posibilidad técnica, de tal modo que, por otra parte y por el mismo hecho, se justifiquen en su posibilidad metafísica con respecto a un Dios totalmente bueno y veraz. El principio de la veracidad divina es pues, en este caso, principio heurístico, hilo conductor indispensable para descubrir la explicación del hecho y su legitimidad de derecho.

Sin embargo, en lo concerniente a lo cualitativo, la explicación a dar ya no puede ser del mismo orden que la que la Cuarta Meditación aducía para el error formal. Positivamente considerado, el error formal, nacido de nuestra libertad, sólo es obra del hombre, y Dios resultaba exculpado, en cuanto que de ese modo se establecía que no es directamente responsable de él. Correlativamente, el error se reconocía como *un mal para el hombre* y expresaba la nada de la que él participa. El error no tiene, pues, en este caso, *ninguna función útil para el hombre,* y Descartes, como hemos visto, en ningún momento toma el camino de la *felix culpa*. El error recibe algo así como una apariencia de función sólo fuera del hombre, en la medida en que *se lo refiere hipotéticamente a la obra total de la creación*; en la medida en que se supone que Dios, al haberlo permitido, sólo puede aceptarlo a la postre en su obra por ser útil para la belleza del conjunto o al menos ineluctable en el mejor conjunto posible. Por el contrario, lo oscuro y lo confuso, es decir, lo que se manifiesta como falso en sí con respecto a nuestro entendimiento, al ser un dato de mi conciencia que está presente en mí a pesar de mí, no puede, como tal, tener en mí otro autor que al mismo Dios, pues no depende de mi libertad que lo oscuro y lo confuso estén o no estén en mi alma. Dios es, pues, responsable. En consecuencia, parece aquí imposible recurrir a mi libertad para desplazar esta responsabilidad directa y referirla a mí mismo. De ello se sigue que, puesto que Dios es veraz, lo oscuro y lo confuso que él ha introducido en la conciencia humana no podrían ser, en sí, elementos radicalmente falsos y sin utilidad *para el hombre*.

Así, lo que a los ojos de mi entendimiento se reconoce a primera vista como intrínsecamente falso, deberá, con el progreso

del análisis, reconocerse tal, no en sí y de una manera absoluta, sino sólo *desde cierto punto de vista*, es decir, en relación con los requisitos del conocimiento puramente racional exigido por el entendimiento puro. Contrariamente a lo que ocurrió con el error formal, lo que es materialmente falso para el entendimiento deberá | tener una *función útil al hombre y no reconocerse como un mal para el hombre*. Lo cualitativo se justifica metafísicamente respecto a la veracidad divina sólo en la exacta medida en que recibe una justificación con respecto al bien del hombre. El error formal, por el contrario, sólo se justificaba metafísicamente mediante la referencia a la consideración del conjunto de la creación, sin que se le asigne nunca la más mínima función útil con respecto al hombre, en el que no es otra cosa que un decaimiento de su libertad.

129

Así, según se trate de la falsedad formal o de la falsedad material, Descartes aduce dos respuestas completamente diferentes a una misma alternativa: al ser Dios veraz, o bien lo falso no existe y se reduce como tal a una mera apariencia, y en tal caso Dios queda exculpado, ya que al crearlo no ha creado nada que fuera verdaderamente engañoso en sí; o bien existe, pero entonces su autor no puede ser Dios, sino una nada que nada tiene de causa propiamente dicha; Dios es, pues, exculpado, puesto que no es responsable de él. En el caso de la falsedad formal, Descartes opta por la última hipótesis. En el caso de la falsedad material (oscuro y confuso), opta por la primera. Lo oscuro y lo confuso no son intrínsecamente nada falso[7]. Considerados en sí mismos, ellos nos revelan

7 «Cuando decimos que la certeza del entendimiento es mayor que la de los sentidos, nuestras palabras sólo significan que los juicios que formamos en una edad más avanzada (...) son más ciertos que los que hemos formado desde nuestra infancia sin haber reflexionado en ello; lo cual no puede admitir ninguna duda, pues consta que aquí no se trata ni del segundo ni del tercer grado del sentimiento, en la medida en que *no puede haber en ellos ninguna falsedad*»: Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, pp. 438-439; IX, pp. 237-238. «Forman sus juicios sobre las cosas por impulso aquéllos que son llevados a creer algo por sí mismos, sin ser convencidos por razón alguna, sino únicamente determinados, sea por alguna potencia superior, sea por su propia libertad, sea por una disposición de su imaginación: *la primera no engaña nunca*, la segunda rara vez, la tercera casi siempre»: *Regulae*, Regla 12, X, p. 424. Entran en el caso de la primera la afirmación de que existen cosas materiales como causas de mis sensaciones y la localización de mis sensaciones en el lugar en que el cuerpo es afectado y no en otro, que resulta de una ley establecida por Dios.

auténticamente la unión del alma y el cuerpo como una unión substancial, la cual es, precisamente, causa de lo que los constituye como tales, como cualidades, y termina de informarnos sobre su función específica, que es la de servir como salvaguarda de dicha unión. Considerados dentro de estos límites, son verídicos y sus pretensiones se muestran legítimas. Incluso debemos reconocer que en este caso son irreemplazables. Se justifican, pues, intrínsecamente con respecto al hombre y, por el mismo hecho, metafísicamente con respecto a Dios, que es su autor.

Pero de ese modo sólo se poseerá un elemento | de la solu- 130
ción, aunque el más importante. Efectivamente, en primer lugar, pese a su verdad intrínseca y a su función de utilidad, lo cualitativo no deja de ser ocasión de errores formales, y se trata de dar cuenta de ello. Pero el error formal no es aquí consustancial con la naturaleza de la idea, como no lo es cuando se produce a propósito de las ideas del entendimiento. En ambos casos, su causa se halla fuera de la idea, en la libertad del juicio, que confiere a la cualidad una competencia que no le corresponde. El juicio llega, pues, a alterar no sólo el conocimiento del entendimiento, sino la verdad misma del sentimiento. La solución general al problema del error formal, descubierto por la Cuarta Meditación, se aplica entonces al error cometido a propósito del sentimiento en la misma medida en que antes se aplicaba al error cometido a propósito de la idea del entendimiento.

Además, se debe constatar que aunque el sentimiento es, en principio, verídico por sí mismo, no lo es absolutamente en todos los casos. En ciertas ocasiones excepcionales fracasa en su función informadora y es intrínsecamente engañoso. Es imposible justificar estas faltas por su función, puesto que ellas la traicionan, ni por la libertad del hombre, puesto que aquéllas no dependen de ésta. Hará falta, pues, en este caso, una investigación inédita destinada a legitimar metafísicamente respecto a la veracidad de Dios la existencia de tales fallas en la obra divina. Dicha investigación llegará a justificar el sentimiento: aunque no ha podido ser dotado de una infalibilidad absoluta, al menos ha sido dotado, en un mundo que es el mejor que podíamos desear, de la mayor infalibilidad posible compatible con los términos del problema planteado. La infalibilidad del entendimiento se certificará, de ese modo,

como superior, puesto que no es simplemente un *maximum* relativo, sino un *maximum* absoluto[8].

Vemos de esta manera que la investigación será doble. En primer lugar, se volverá hacia la determinación, en la cualidad como tal, de cierto valor que, sin ser propiamente hablando objetivo en el sentido riguroso del término, lo será sin embargo en cierta medida. En efecto, este valor concernirá a las cosas exteriores a mí, no ciertamente tales como son en sí sino en la medida en que obran favorable o desfavorablemente sobre mi «naturaleza» (en sentido estricto). Descubriremos de ese modo la función útil de la cualidad como tal, una función puramente biológica (en el sentido psicofísico del término).

En segundo lugar, esta investigación se volverá al problema del error propiamente dicho y se encontrará con los temas de la Cuarta Meditación, adaptándolos a la esfera de lo oscuro y
131 confuso cuando se trate | de determinar los factores humanos (libertad, juicio) del error formal relativo a la cualidad sensible. En cuanto al problema de las fallas propias del sentimiento, que sólo podrían explicarse por factores ajenos al hombre y a su libertad, sólo podrá resolverse mediante la combinación del análisis de la estructura psicofísica del hombre con las razones metafísicas (principio de lo mejor) ya invocadas en la Cuarta Meditación.

3

La primera investigación está en la línea de la Tercera Meditación. Es, en efecto, un intento de averiguar si un elemento de conciencia que pertenece a la esfera de las ideas posee o no un valor objetivo y en qué medida. Ese elemento es aquí la cualidad, concebida en su propiedad constitutiva y específica de oscura y confusa. Pero el problema es más difícil que nunca, pues no podemos apoyarnos en los elementos que hasta ahora han permitido resolverlo tanto en la esfera de las ideas claras y distintas como en la de las ideas sensibles. Tales elementos eran, por una parte, la cantidad de realidad objetiva de la idea y, por otra, la compulsión: compulsión

8 Ver *infra*, p. 249 [209].

interna (percibida por la razón) cuando se trata de las ideas del entendimiento; compulsión externa (sentida) cuando se trata de las ideas del sentimiento. Además, parece que todo el valor objetivo posible que posee el sentimiento ya ha sido establecido, a saber, su valor objetivo existencial, que es correlativo al grado infinitamente pequeño de su realidad objetiva, especificada gracias a la compulsión, particularizada tantas veces cuantas son las diferentes variedades que ofrece tal realidad objetiva. La cualidad, es decir lo oscuro y lo confuso como tales, no es en modo alguno esta realidad objetiva misma, sino tan sólo, para el entendimiento, el signo y el resultado de la infinita pequeñez de dicha realidad. No constituye el contenido de la idea, sino el aspecto embrollado bajo el que se nos presenta.

Así, el valor objetivo, o el sucedáneo de valor objetivo que deberá reconocerse a la cualidad como tal, no podrá ser el que se le reconoce a la idea sensible en virtud de su cantidad de valor objetivo. Sin embargo, el sucedáneo de verdad que se le reconocerá deberá tener cierta afinidad con el valor objetivo, puesto que es la de un elemento que pertenece a una idea y que concierne de alguna manera a su relación con una cosa exterior a la idea. ¿Pero en qué va a poder fundarse la prueba, puesto que la compulsión y la realidad objetiva faltan aquí como punto de apoyo para establecer tal valor objetivo? Tan sólo en el único elemento probatorio que subsiste, a saber, en la veracidad divina. Hasta ahora la veracidad | divina no intervenía sola ni directamente. Ella nos invitaba 132
a descubrir elementos de prueba, sin establecerse ella misma como uno de tales elementos. Intervenía en la prueba sólo en virtud de criterios interpuestos que ella garantizaba: compulsión, inclinación natural a explicar la compulsión por una causa, cantidad de realidad objetiva, etc. Ahora interviene sola, probando directamente y sin intermediarios la verdad de la enseñanza de la cualidad por el hecho de que la garantiza, por el hecho de que esa enseñanza, proveniente de Dios, no podría ser ella misma engañosa[9]. En suma, la prueba no tiene otro soporte que el único mandamiento que la veracidad divina nos dirige, a saber, el de otorgar necesariamente, en principio y *a priori,* a la cualidad, a lo vivido

9 Sexta Meditación, VII, p. 80, l. 20 y ss.; IX, p. 64.

como tal, el valor y la significación que ella se reconoce a sí misma, por la única razón de que es Dios quien la ha puesto en nosotros.

Así, pues, el sentimiento como cualidad oscura y confusa, al ser íntegra y auténticamente consultado, deberá, como voz de la misma naturaleza (o voz de Dios), aportarnos enseñanzas ciertas acerca de su significación, acerca de su propio valor y, de ese modo, acerca de su propia naturaleza constitutiva. En consecuencia, toda la prueba consistirá en recoger esta enseñanza de la *misma naturaleza, teniendo cuidado de dejarle su auténtico tenor original* Es el único cuidado que la veracidad divina abandona a nuestra libertad, a nuestro esfuerzo científico, pues esta veracidad garantiza únicamente lo que Dios sólo ha puesto en nosotros, no lo que *nosotros* hemos podido añadirle. Esta exigencia de autenticidad sólo puede satisfacerse si se recoge tal enseñanza en su desnudez, en su estado en cierto modo ingenuo, en lo que hay de más «*sensible*» y de más «*expreso*», es decir, en lo que hay de más inmediato, de más primitivo, de más despojado, de más humilde también, pero de más imprescriptible al mismo tiempo, fuera de toda interpretación sobreañadida por el *entendimiento*. Pues sólo la voz de la «naturaleza» es la que debe hacerse escuchar. Ahora bien,

> no hay nada que esta naturaleza me enseñe más *expresamente* ni más *sensiblemente* [las cursivas son nuestras] que el que yo tengo un cuerpo, que este cuerpo se halla mal dispuesto cuando mi sentimiento es de dolor; que tiene necesidad de beber y comer cuando mi sentimiento es de sed o de hambre…;

que «no me hallo hospedado en él como un piloto en su nave, sino que además de esto le estoy unido muy estrechamente y tan confundido y mezclado con él que constituyo con él un solo todo…»; pues cuando está herido o tiene necesidad de beber o de comer, no me doy cuenta clara y distintamente de ello como des-
133 de fuera, | por obra del entendimiento, sino que lo sé confusa e íntimamente desde dentro, en virtud de mi dolor, de mi sed o de mi hambre. Cualquier cosa que a mi cuerpo le ocurra, no lo percibo sólo como un accidente que lo modifica, sino que lo siento al mismo tiempo como una modificación de *mí mismo*: en esa circunstancia, *mi* cuerpo y *mi* alma no forman sino una sola cosa.

Estos sentimientos son, pues, «modos confusos de pensar que provienen y dependen de la unión y de algo así como de la mezcla del espíritu y el cuerpo». Del mismo orden son los sentimientos que me informan que mi cuerpo «existe en medio de otros cuerpos que debo buscar o huir, según que mi cuerpo reciba de ellos comodidades o incomodidades»[10]. Por donde veo de inmediato que la enseñanza de los sentidos tiene una función específica y que tal función consiste en «notificar a mi espíritu qué cosas son convenientes o dañinas al compuesto del que forma parte»[11]. Así, pues, Dios ha puesto en mí el sentimiento, lo oscuro y lo confuso, a fin de darme acerca del compuesto alma y cuerpo, que constituye específicamente «mi naturaleza», una conciencia «suficientemente clara y distinta»[12] como para que yo pueda proveer a su salvaguarda. Y es evidente que el conjunto de todas estas enseñanzas es cierto, puesto que el Dios que se halla en su origen es veraz.

De este modo se descubre para el cuarto elemento de la idea sensible, es decir, para la cualidad, el sucedáneo de valor objetivo que le corresponde, a saber, el valor de información biológica relativa a mi naturaleza psicofísica; y también la función que le es propia, a saber, la de asegurar la conservación de dicha naturaleza. El aspecto cualitativo de las variedades de la realidad objetiva de las ideas sensibles, aunque es falso cuando se lo refiere a los cuerpos materiales existentes para hacer de él una propiedad que éstos poseerían realmente en sí mismos (es a lo mucho tan sólo el signo de sus variedades geométricas), es verdadero cuando se lo refiere a la función de la cualidad en el complejo psicofísico. De ese modo se establece una divergencia radical entre las dos vías que deberán transitar la física y la psicología de la sensibilidad. Las dos parten de las mismas percepciones sensibles, pero cada una debe conservar de tal percepción tan sólo el elemento del que la otra precisamente hace abstracción. La física elimina la cualidad, para no retener sino las variedades geométricas escondidas bajo las variedades sensibles que las denotan; la psicología hace abstracción de las variedades geométricas, aprehensibles por la idea clara y distinta bajo la envoltura de las cualidades sensibles,

10 VII, pp. 80-81; IX, pp. 64-65.
11 VII, p. 83, l. 16-19; IX, p. 66.
12 «*Satis clarae et distinctae*»: VII, p. 83, l. 19.

134 para | no conservar esas cualidades sino en lo que ellas tienen de oscuro y confuso, en suma, en lo que tienen de vivido, de propiamente cualitativo.

Se prueba al mismo tiempo la unión substancial del alma y el cuerpo. Pero vemos que esta consecuencia, exteriormente más visible que la otra, es sólo su correlato. Es algo así como el aspecto exterior de una conclusión interna, primordial y más profunda, relativa a la determinación clara y distinta de la naturaleza y del valor que conviene reconocer a aquel de los elementos de nuestro conocimiento que sobreviene en último lugar, en el orden metódico del análisis de los contenidos de nuestra alma, a saber, a lo cualitativo sensible en general. En fin, no se dejará de notar que la compulsión no interviene en manera alguna en esta prueba, fundada exclusivamente en las enseñanzas de la cualidad como tal. Como lo hemos visto, en lo que concierne a la unión del alma y el cuerpo, lo único que la compulsión puede establecer es la existencia de un cuerpo exterior unido a mi alma en tanto que debe colaborar con ella para la producción de nuestras sensaciones internas (por ejemplo, del dolor). Establece, pues, la unión tan sólo de una manera mediata, sin que pueda establecer su substancialidad. Lo que ella fundamenta es menos el conocimiento de la unión propiamente dicha que el valor objetivo de nuestro juicio relativo a la existencia de tal unión en general, sin que ésta sea determinada así en cuanto a su modo.

II

Examinemos ahora los resultados.

En primer lugar, se obtiene un *conocimiento claro y distinto* de la naturaleza de la cualidad como *oscuridad y confusión*. Al enseñarme de una manera absolutamente segura que estoy unido a un cuerpo, Dios o «la naturaleza» me hacen conocer de una manera no menos segura la razón o la causa explicativa de lo oscuro y lo confuso, de la cualidad en cuanto tal: «Estos modos confusos de pensar *proceden* y *dependen* de la unión y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo»[13]. Dicha unión es una mezcla íntima,

13 Sexta Meditación, VII, p. 81, l. 11-14; IX, p. 64.

es decir, una unión *substancial*, y no una vinculación más o menos externa y accidental. En este último caso, en efecto, la unión no produciría ningún sentimiento y seríamos informados sobre nuestro cuerpo sólo por ideas claras y distintas. | Únicamente porque el alma está «realmente unida con el cuerpo», los «sentimientos de dolor y todos los otros de naturaleza similar no son puros pensamientos del alma distinta del cuerpo, sino percepciones confusas», pues 135

> si un ángel estuviera unido a un cuerpo humano [unión que sería puramente accidental, puesto que por naturaleza el ángel carece de cuerpo], no tendría sentimientos semejantes a los nuestros, sino que sólo percibiría los movimientos causados por los cuerpos externos y sería de ese modo diferente de un verdadero hombre[14].

Volvemos a encontrar aquí una característica ya señalada: la adquisición simultánea de una certeza que atañe al exterior (en este caso, a la unión substancial de mi alma con un cuerpo) y de una certeza que atañe al interior (en este caso, a la naturaleza de lo cualitativo: la esencia de la cualidad sensible y su irreductibilidad a todo análisis, y por consiguiente a la idea clara y distinta). En efecto, lo que une dos naturalezas en sí separadas hasta el punto que ya no pueden ser distinguidas es necesariamente oscuro y confuso.

No hay que confundir la idea sensible, oscura y confusa por naturaleza, con las ideas oscuras y confusas por accidente, que son ideas del entendimiento insuficientemente analizadas u obliteradas por su confusión con ideas sensibles. Nada es más opuesto a la doctrina de Descartes que la concepción leibniziana según la cual la oscuridad y la confusión propias de lo sensible dependen de la debilidad de nuestro espíritu, y se resolverían en claridad y distinción para un espíritu infinito que fuera capaz de llevar el análisis hasta el final, o más bien de dominar y abarcar de un solo golpe de vista todo análisis posible.

Es cierto que toda idea oscura y confusa ha sido definida como una concepción que contiene en sí algo que queda

14 Carta a Regius, enero de 1642, III, p. 493, l. 14-17; Cuarta Meditación, VII, p. 81, l. 6-11.

desconocido[15]. Y por otra parte, lo que permite confundirla con algo que es distinto de ella es precisamente ese algo desconocido que tiene en común con aquello con que se la confunde[16]. La cualidad sensible, en cuanto reacia al análisis y en consecuencia incognoscible en lo más recóndito de sí misma, parecería deber asimilarse de ese modo a la idea oscura y confusa del entendimiento. Pero no hay nada de eso. Lo cualitativo, un ser en sí inanalizable, no tiene nada en común con eso desconocido provisional que esconde la idea analizable todavía no analizada. Lo que puede inducirnos a confundir lo cualitativo con otra cosa no es lo que tiene de irreductible al análisis, ni lo que tiene de impenetrable al
136 entendimiento y por consiguiente de desconocido para él | a este respecto; es en cuanto el entendimiento no lo reconoce clara y distintamente como tal, pese a que tiene el poder para hacerlo. Lo desconocido, que en este caso permite confundir lo cualitativo con lo que no lo es, se halla constituido por esos elementos que, procedentes del entendimiento y del juicio, se han reunido con la cualidad para constituir ese complejo que denominamos la percepción sensible. Por la fuerza del hábito y la debilidad de la atención, estos elementos de origen intelectual no son reconocidos por el entendimiento como procedentes de sí por el hecho de que, a falta de llevar el análisis hasta el final, éste no ha podido descubrir su origen y su naturaleza verdaderos.

El carácter radicalmente inanalizable de lo cualitativo lo constituye, por el contrario, como una naturaleza simple o una noción primitiva (un dato inmediato) cuyo rasgo distintivo podemos conocer clara y distintamente desde fuera, un rasgo que, una vez conocido, nos impide confundirlo con ninguna otra cosa[17]. Hay, pues, una oscuridad y una confusión de la materia de nuestro conocimiento cuando esta materia está constituida por el sentimiento, por la cualidad, y ella le es esencialmente inherente. Pero nuestro conocimiento mismo de esa cualidad puede ser ora oscuro o confuso, ora claro y distinto[18], según hayamos llegado

15 Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 147, l. 9-11; IX, p. 115.
16 *Regulae*, X, p. 420.
17 Carta a Elizabeth, 21 de mayo de 1643, III, p. 667; *Principios*, I, art. 48.
18 Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 147; p. IX, p. 115.

o no a aprehender la cualidad en su autenticidad, es decir, en toda su desnudez.

En suma, el sentimiento me permite conocer clara y distintamente aquello que él tiene la misión de enseñarme: por ejemplo, que la llama quema a quien la toca y que debo evitar acercarme a ella excesivamente; que cuando tengo sed, mi cuerpo necesita refrescarse, etc.[19]. Puedo así mismo adquirir un conocimiento claro y distinto del sentimiento al distinguirlo de otros modos de mi pensamiento y al dejar de mezclarlo con lo que él no es, en particular, al dejar de hacer de él una propiedad de los cuerpos[20]. También puedo adquirir en filosofía una idea clara y distinta de la esencia del sentimiento en la medida en que el entendimiento lo conciba, necesariamente, como nacido de la unión substancial de las dos naturalezas simples. Pero es evidente que nada de esto hace del sentimiento mismo una idea clara y distinta: por el contrario, de ese modo conozco clara y distintamente que es oscuro y confuso y por qué lo es. El análisis que lo separa de lo que no es él, no lo separa en sí mismo; | el entendimiento que lo piensa *como compuesto* no lo descompone. Aunque lo concibe como compuesto, no lo hace al descomponerlo, sino al percibir mediante las mismas ideas claras y distintas del alma y el cuerpo que la unidad de estas dos substancias *sólo puede ser* una unidad de composición. En sí misma, la cualidad sentida se mantiene opaca al entendimiento, que sólo puede plantearla simplemente como tal. Así, aunque la unión substancial del alma y el cuerpo puede decirse una noción primitiva o simple con el mismo título que el pensamiento y la extensión, es en la medida en que, *dentro de su esfera,* asume para la ciencia, en tanto substancia, el papel otorgado a toda substancia, es decir, el de una verdad primera que no depende de ninguna otra y que al hacer posibles a todas las otras, se basta a sí misma. Bajo este aspecto, ella es lo que hay de más simple en relación con el análisis: para la ciencia, es decir, para la psicología de la sensibilidad, es lo no susceptible de descomposición. 137

19 «Perceptiones sensuum, quae proprie autem a natura datae sunt ad menti significandum quaenam compositio, cujus pars est, commoda sint, vel incommoda, et eatenus sunt satis clarae et distinctae»: VII, p. 83, l. 16-19.

20 *Principios*, I, arts. 66, 68.

Pero no es simple en el sentido en que lo son la extensión y el pensamiento, pues contrariamente a estas dos naturalezas absolutas, ella es intrínsecamente compuesta. Si las nociones de pensamiento y extensión no son susceptibles de descomposición, se debe a que son en sí no-compuestas. Si la noción de la unión substancial no es susceptible de descomposición, se debe a que el ser mismo de esta substancia compuesta se halla constituido sólo en virtud de dicha composición. Es verdad que Dios, por su omnipotencia, puede desunir las naturalezas que él ha unido en una sola substancia, pero en tal caso dicha substancia se desvanece. Por consiguiente, esta substancia es no susceptible de descomposición en sí, e incluso si el entendimiento de Dios, al que nada se le escapa, puede penetrar en su oscuridad y su confusión, éstas son lo propio de su naturaleza en sí, resultante de la mezcla de los dos seres antagónicos y de ninguna manera de una simple incapacidad de nuestro entendimiento para llevar a cabo el análisis suficiente. Así, pues, el entendimiento llega a la idea clara y distinta del sentimiento, de su competencia y de sus límites, no desde dentro, mediante una penetración directa de su cualidad, sino sólo desde fuera, al diseñar el contorno de la esfera del sentimiento gracias al conocimiento claro y distinto de las otras naturalezas y de su recíproca irreductibilidad. Mientras que el entendimiento penetra las naturalezas intelectuales que le son completamente transparentes, constata y critica desde fuera el dato sensible, que le queda en sí opaco.

Parece, pues, que sólo en un sentido restringido hay que aplicar a la noción primitiva y simple de la unión, al dato cualitativo, lo que Descartes dice de la naturaleza simple e intelectual, a saber, que nuestro espíritu, en cuanto adquiere la más mínima idea, debe por el mismo hecho conocerla en su totalidad, pues de otra manera no podría decirse simple sino compuesta de lo
138 | que de ella percibimos y de lo que de ella creemos ignorar[21].

21 *Regulae*, Regla 12, X, p. 420. Acaso Jean Laporte se expresa de una manera demasiado tajante cuando escribe: «Por consiguiente, al igual que todas las nociones primitivas, ella [la noción de la unión del alma y el cuerpo] es simple; al ser simple, es conocida absolutamente y por completo, en cuanto es captada por la mente hasta en sus mínimos detalles»; «...cuando nuestra atención se vuelve hacia ella, no contiene nada que pueda mantenerse escondido»: *El racionalismo de Descartes*, pp. 250-251. Precisa, es verdad, que la materia del conocimiento

Se ha visto que incluso en lo concerniente a las substancias simples (pensamiento, extensión) no se puede pretender conocerlas en su totalidad, es decir, en cuanto a todas sus propiedades, por el hecho de que se las conoce totalmente *como siendo substancias*, es decir, como bastándose a sí mismas. Pero este conocimiento basta para que dejemos de estar expuestos a confundirlas entre sí a causa de las propiedades que aún pueden sernos desconocidas en ellas[22]. En lo tocante al sentimiento, conviene ser aún más reservado. Conocer clara y distintamente la cualidad como noción simple primitiva es descubrir por la inteligencia que ella es irreductible tanto a la substancia extensa como a la substancia pensante, y que al mismo tiempo contiene en sí lo que percibimos inmediatamente en ella, a saber, el dato bruto y lo que de él creemos ignorar, es decir, el «yo no sé qué» que remite a su causa ocasional[23], o también el nexo

(la *permixtio*) es muy confusa. Pero añade que la noción de la unión del alma y el cuerpo «no nos enseña con menos evidencia, y por tanto claramente, que esa *permixtio* existe. Es, pues una noción primitiva, etc. ...». ¿Se puede, empero, identificar el conocimiento claro y distinto de la existencia de algo con el conocimiento de una naturaleza simple, «conocida absolutamente y en su totalidad en cuanto es alcanzada, no conteniendo en sí nada escondido para la atención, etc.? Es ciertamente evidente que, cuando el sentimiento ha sido puesto al desnudo y despojado de todo lo que el entendimiento le añade, no encierra, *a este respecto*, nada escondido para la atención. Pero el resultado obtenido, auténtico e indubitable, no deja de ser en sí mismo una cosa opaca, que tiene trasfondos desconocidos e incognoscibles, puesto que implica «un no sé qué»: *Principios*, I, art. 70. Y ningún esfuerzo de atención podrá hacer que la mente llegue a penetrarlo. Esta opacidad, que tiene algo de misterio, deriva de que el alma ya no se ocupa ni sólo de sí misma, ni sólo de la extensión, sino de esa mezcla *sui generis* que en sí desconcierta por completo a nuestro entendimiento. Notemos que el texto de *Regulae*, invocado por Jean Laporte en esta ocasión, sólo concierne a las tres naturalezas simples intelectuales: entendimiento puro, extensión pura, nociones comunes. No dice ni una palabra sobre la cuarta noción simple mencionada en la Carta a Elizabeth de mayo de 1643, que es la noción simple no intelectual de la substancia compuesta. Malebranche, que hace del sentimiento un modo del alma considerada por sí sola, hará de él, por el contrario, una cosa que, aunque oscura y confusa, no contiene nada desconocido, una cosa que no tiene trasfondos y que se da de inmediato, tal como es. Cf. *Búsqueda de la Verdad*, I, cap. XIII, parágrafos 2 y 4. He ahí una consecuencia natural del rechazo de la substancia compuesta, y que conduce a una interpretación muy diferente del artículo 68 del libro I de *Principios*.

22 Cf. vol. I, p. 96 [86].

23 *Principios*, I, art. 70.

irracional que vincula la cualidad con la variedad geométrica de la que es signo y que, por otra parte, une las necesidades del
139 cuerpo con los deseos que el alma experimenta, etc.[24]. | En fin, no se debe olvidar el aspecto de falsedad material que el sentimiento reviste para el entendimiento, incapaz de penetrar y de distinguir en él lo que puede haber de ser o de nada.

1

¿Pero no vamos a encontrarnos en presencia de dos concepciones de lo oscuro y de lo confuso sensibles? La Tercera Meditación explica lo oscuro y lo confuso por la infinita pequeñez de la realidad objetiva contenida en la idea, pues la sensación se halla en el límite entre el ser y la nada. La oscuridad y la confusión de la idea expresan, en este caso, no la confusión del alma y el cuerpo, sino la confusión relativa al límite del ser y la nada. El juicio de valor objetivo nacido del acto de la libertad, al transformar esta falsedad material en error formal, se limita a traducir de manera expresa esta confusión del ser y la nada, al afirmar fuera de nosotros algo que en realidad no existe[25].

¿Es esta concepción conciliable con la que hace de lo oscuro y lo confuso una mezcla del alma y el cuerpo? Es evidente que no tienen ninguna relación, que la mezcla del alma y el cuerpo no es la del ser y la nada, pues el cuerpo existente no es una nada sino una realidad formal adecuada a la realidad objetiva contenida en la idea sensible. A lo mucho se puede concluir legítimamente que, al ser esta realidad objetiva infinitamente pequeña, el cuerpo existente, que se le asigna como causa formal y no eminente, sólo puede poseer por su parte una realidad formal infinitamente pequeña, lo cual concuerda con el humilde grado de realidad (el último en la escala de los seres) que las filosofías neoplatónica y cristiana reconocen tradicionalmente a esta existencia corporal.

Estas dos concepciones no son, pues, en manera alguna equivalentes, y es imposible reducir la una a la otra. Pero no son

24 Sexta Meditación, VII, p. 76, l. 6 y ss.; IX, p. 60.
25 Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 233; IX, p. 161.

incompatibles entre sí. Su diferencia procede de una diferencia de punto de vista, dependiente esta misma de su diferente lugar en la cadena de las razones.

En la Tercera Meditación la idea sensible se enfoca en la perspectiva del entendimiento, que pasa revista sucesivamente a todas las ideas, especie por especie. La interpretación de esta idea se hace entonces sólo en función de su cantidad de realidad objetiva. En consecuencia, la oscuridad y la confusión se perciben como derivadas de la infinita pequeñez de dicha realidad, que es el límite del ser y la nada, de tal modo que el entendimiento no puede saber si tiene ante sí nada o algo. | Vemos, de este modo, que la oscuridad y la confusión del sentimiento se muestran, en este nivel, no como inherentes a su propia naturaleza sino sólo como una apariencia que resulta *para la inteligencia* de la infinita pequeñez de la realidad objetiva que constituye su contenido. De ninguna manera se llega, pues, por esta vía, a la esencia de la cualidad sensible. No tenemos que ver con su oscuridad y su confusión intrínsecas, sino con la oscuridad y la confusión que contiene necesariamente, para la inteligencia, el conocimiento del sentimiento que ésta puede tener. En resumen, se llega a la oscuridad y la confusión que a este propósito reinan en la inteligencia, no a las que se encuentran en la cualidad sensible considerada en sí misma como *permixtio*. Es preciso esperar a que la cadena de razones nos haya introducido en la esfera de la unión del alma y el cuerpo para que podamos concebir aquello que, al constituir el sentimiento en su intimidad, da cuenta de su oscuridad intrínseca tal como es en sí, y para que descubramos que en esa oscuridad intrínseca es donde aprehendemos la cualidad en su carácter intrínseco. 140

Vemos al mismo tiempo que la *falsedad material* que el entendimiento reprocha a la idea sensible en la Tercera Meditación es sólo un punto de vista del entendimiento acerca de tal idea. Ella aparece por el hecho de que el entendimiento considera esta idea de la misma manera en que considera las ideas claras y distintas, a saber, por relación con la función de conocimiento. Pero si el sentimiento no tiene precisamente esta función, reservada a la idea clara y distinta; si él tiene otra función en la que la oscuridad y la confusión intrínsecas de lo «sentido» intervienen como factor principal, ¿no habrá que reprochar, no a la idea sensible

su falsedad material, sino al entendimiento el haberse colocado en una falsa perspectiva para juzgar la idea sensible?

2

El segundo resultado es precisamente el de fundamentar la verdad intrínseca del sentimiento. Éste se ha obtenido gracias a la veracidad divina. Tal como lo hemos insinuado en diversos momentos del análisis, él gobierna por sí solo tanto la constitución correcta de las ciencias que versan sobre las cosas materiales que existen fuera de mí (física), como la constitución de las ciencias que versan sobre nuestra propia naturaleza compuesta (psicología de las sensaciones y de la afectividad, medicina bajo uno de sus aspectos, moral). Todas estas ciencias se manifiestan ahora como solidarias en relación con la instauración de lo que primordialmente condiciona su verdad respectiva. No se puede satisfacer a este respecto a las exigencias de la una, sin satisfacer por el mismo hecho a las exigencias de las otras.

141 | Por esta razón, los preliminares de la tercera prueba (la de la unión), que permite fundamentar las ciencias de lo vivido, se introdujeron al mismo tiempo que se desarrollaban las consecuencias de la segunda, que fundamenta la física como ciencia distinta de las matemáticas. Estas consecuencias se resumen en la certeza adquirida a partir de ahora de que hay en las diversidades cualitativas un elemento de verdad utilizable; de que tal elemento permite distinguir las diferentes ideas sensibles en cuanto a su realidad objetiva y percibir, de esa manera, la particularidad de las cosas materiales que existen fuera de mí y son significadas por tales ideas.

La veracidad divina (garante ya de nuestra inclinación natural a admitir la existencia de los cuerpos), la cual es el correlato que da cuenta del contenido de esas ideas, garantiza ahora igualmente que algo real desde el punto de vista físico —a saber, las variedades geométricas— es el correlato de esas variedades oscuras y confusas. Garantiza, además, que, gracias a las variedades sensibles, tenemos en nosotros las facultades necesarias para llegar hasta esas variedades geométricas, «rectificando»

lo que hay de falso en nuestras opiniones relativas a la constitución real de las cosas particulares.

Pero la expresión «rectificar mis opiniones falsas» tiene un doble significado: puedo rectificarlas respecto a los *objetos exteriores*, que creo conocer verdaderamente por medio de mis sentimientos, como puedo rectificarlas respecto a los *mismos sentimientos*, cuya verdadera naturaleza y destinación creo erróneamente conocer. Precisamente esta segunda corrección, contenida en la primera, constituye lo esencial de la prueba de la unión, ya que ésta consiste en descubrir en su indubitabilidad el tenor auténtico del sentimiento, de lo vivido, para de ese modo imponer como necesaria su enseñanza, acogida en su estado nativo.

Así, pues, la variedad sensible, sin valor objetivo propiamente dicho, puesto que de ninguna manera se asemeja a la variedad en sí de las cosas fuera de mí, se descubre en los límites de su realidad objetiva como doblemente verdadera: por una parte, verdadera en relación con la física en tanto signo indubitable de la existencia de ciertas cosas exteriores particulares y de sus propiedades particulares, gracias a ellas objetivamente cognoscibles por el entendimiento capaz de interpretar ese signo correctamente; por otra parte, verdadera desde el punto de vista de la psicofísica, en su significación subjetiva relativa a las informaciones necesarias a la vida de nuestro cuerpo. La función de información biológica, que es la función principal del sentimiento, no debe hacernos perder de vista su función auxiliar, que consiste en hacer posible la física como tal, ni incitarnos a creer que la física implica
| una condenación radical del dato sensorial puro, siendo así que 142
sólo condena los prejuicios en él enquistados. La destrucción de los juicios falsos que se sobreañaden al dato sensorial auténtico —por ejemplo, la destrucción de mi juicio, que me hace afirmar que el sol es objetivamente del tamaño de un plato o que una estrella es tan grande como la llama de una vela[26], sin dejar de poner al desnudo el dato sensorial, de modo a despojarlo de todo valor objetivo *en cuanto a la verdadera naturaleza y al verdadero tamaño* de esas cosas existentes, para dejarles únicamente su significación biológica—, no lo privan por completo de toda

26 Sexta Meditación, VII, p. 83; IX, p. 66.

significación objetiva. Ella me permite apoyarme en ese dato para descubrir las verdaderas ideas de esas cosas, en el caso presente, la verdadera idea del sol tal como éste es en sí. El conocimiento de las ideas claras y distintas objetivamente válidas surge, pues, de la rectificación de los falsos conceptos a partir del dato sensorial reducido a lo que éste tiene de auténtico. Y la reducción de la «variedad» propia del sentimiento (como signo de una variedad que le es heterogénea) a su verdadero valor se vincula, *ipso facto*, con la ciencia verdadera de la variedad geométrica propia de la cosa existente. De este modo, el tránsito de la falsa física a la verdadera física no es, en absoluto, el del sentimiento al concepto, sino el de los conceptos adecuados nacidos del entendimiento en cuanto que interpreta mal el sentimiento, a conceptos claros y distintos hechos posibles gracias al desprendimiento de mi espíritu del error fundamental que le hace tomar las sensaciones por cualidades de las cosas. Esta concepción será fecundada por Spinoza en un clima totalmente diferente. Hay, pues, en la falsedad de nuestras opiniones nacidas de los sentidos una ambivalencia que corresponde a dos órdenes diferentes de la verdad: una falsedad de orden físico, en la que las verdaderas propiedades de las cosas exteriores son desconocidas por el hecho de su confusión con las cualidades sensibles, que son un simple signo suyo: de ese modo faltamos a *la verdad de la física*; una falsedad de orden psicológico, en la que la verdadera naturaleza y el verdadero papel de la cualidad sensible son desconocidos por el hecho de su confusión con las ideas claras y distintas: de ese modo faltamos a la *verdad de la psicología*.

Estos dos errores, por diferentes que sean, tienen una sola y misma fuente. Trátese del físico incapaz, que dota a los cuerpos exteriores de las cualidades de la sensación, o del psicólogo incapaz, que dota a estas mismas cualidades de un valor objetivo que sólo pertenece a las ideas claras y distintas, o que dota a las ideas
143 claras y distintas de la capacidad de hacernos conocer las | cosas del sentimiento, el equívoco es el mismo: consiste en confundir el entendimiento con el sentimiento. El doble error se desvanece en cuanto la inteligencia acierta, por medio de su crítica, a disociarlos y hacer entrar a cada uno dentro de sus propios límites. De donde se concluye que la facultad que el Dios veraz nos ha otorgado para corregir nuestros errores en el primer cuadro es *ipso*

facto la que permite corregirlos en el otro, y que sólo puedo retornar a la verdad de mi sentimiento a condición de retornar a la verdad de mi entendimiento. Es obvio que el problema de la verdad del entendimiento, de la posibilidad de la física, por una parte, y el de la verdad del sentimiento, de la posibilidad de la psicología del hombre como substancia psicofísica, por la otra, se reducen a fin de cuentas para la filosofía a un solo y mismo problema, puesto que las condiciones que le hacen posible al entendimiento descubrir a partir del dato sensible la verdad de los cuerpos existentes, en general, y de los cuerpos existentes particulares, son las mismas que le hacen posible descubrir la verdad intrínseca del sentimiento en relación con su función de conservación biológica. En estas condiciones, era racional que la prueba de la unión, relativa a la verdad psicológica del sentimiento, se introdujera en el momento en que se desarrollaban, a partir de la prueba de la existencia, las consecuencias relativas a la significación de las variedades sensibles en la perspectiva de la verdad de la física.

3

Aunque la revelación de la verdad del entendimiento y la verdad del sentimiento se muestran indisolublemente ligadas entre sí, el orden exige, sin embargo, que la verdad del entendimiento sea la primera en revelarse, pues sólo una vez que yo esté seguro del valor de los conocimientos intelectivos puedo fiarme con toda certeza de las conclusiones que el entendimiento me impone en relación con la verdad y la función propias del sentimiento.

De ello se sigue una consecuencia importante en lo que atañe al problema del error. En la Cuarta Meditación, el orden obligaba a Descartes a descubrir sólo una parte de él: en ese momento sólo podía ocuparse del error en relación con la idea clara y distinta, en conformidad con las necesidades del orden analítico, que aún no había integrado en la ciencia más realidades que las de las ideas de mi entendimiento y que, en consecuencia, sólo concebía al sentimiento de una manera puramente negativa, como aquello que al exterior de la ciencia constituye su principal obstáculo. La Sexta Meditación, a su vez, reintegra el sentimiento

a la esfera del saber y determina por el mismo hecho su realidad y
144 su grado | de verdad, correlativo a su grado de realidad. La cadena de las razones nos ha transportado de la esfera del entendimiento puro al centro de la esfera del sentimiento, a la perspectiva de la «*naturaleza*» (en sentido estricto)[27]. El problema del error ha de plantearse, pues, ahora en relación con la «*naturaleza*». Y bajo este aspecto, su formulación y su solución parecen a primera vista inversas a las que ha desarrollado la Cuarta Meditación. Según la Cuarta Meditación, el error nace del hecho de que nuestra libertad, sobrepasando los límites del entendimiento, afirma lo que no conoce y, en particular, trata las ideas oscuras y confusas —las sensaciones— como si fueran ideas claras y distintas. El peso del error recae en las ideas sensibles. Es cierto que la falibilidad proviene de nuestra libertad; y si la libertad de mi juicio se atuviera a los límites de lo claro y lo distinto, el error sería imposible. Pero si no hubiera ni ideas oscuras y confusas ni sensaciones, esta falibilidad apenas si tendría ocasión de manifestarse, puesto que al tener ante sí únicamente las ideas claras y distintas de mi entendimiento, mi voluntad no sería llevada a volverse a otra cosa que a lo verdadero.

La perspectiva es ahora completamente diferente. El sentimiento en sí mismo es generalmente infalible. Si erramos a propósito de él, se debe a que introducimos en la verdadera y auténtica «naturaleza», en el dato verídico del sentimiento, elementos que provienen del espíritu propiamente dicho, es decir, del entendimiento: «Esta naturaleza me enseña a evitar las cosas (...) pero sólo al espíritu corresponde conocer la verdad de esas cosas...»[28]; y si me equivoco tomando las diversas percepciones de las cosas por la verdad de tales cosas, es porque «pervierto y confundo el orden de la naturaleza», sirviéndome de los sentimientos como de «reglas muy ciertas» para conocer la esencia y la naturaleza de los cuerpos[29]. En suma, la introducción del «espíritu» (es decir, del entendimiento puro) en la «naturaleza» es la que viene a pervertir la verdad original de esta última. Este punto de vista se precisa

27 «Naturam strictius sumo»: VII, p. 82, l. 15.
28 VII, p. 82, l. 25 y ss.; IX, p. 65.
29 «*Ordinem naturae perverterem*»: VII, p. 83, l. 12-22; IX, p. 66.

más en Respuestas a las Sextas Objeciones, donde el tercer grado del sentimiento, que contiene la fuente de todos los errores, se atribuye al entendimiento solo[30]. La tesis de la infalibilidad de la naturaleza en buen estado[31] viene, pues, a completarse con la de la perversión de la naturaleza por obra de la razón, último rasgo que | 145
termina de anunciar bajo ciertos aspectos las doctrinas de finales del siglo XVIII y al que Malebranche dará toda su importancia.

Así, pues, visto aquí del lado del sentimiento, el error parece deberse a la *intrusión de la razón en el dominio de la «naturaleza»*. Si *el juicio se circunscribiera a los límites del sentimiento*, no podría caer en la falsedad. Pero sobrepasa esos límites al proceder, a propósito de él, a afirmaciones que sólo son permitidas por las ideas del entendimiento. La perspectiva es, pues, completamente invertida, puesto que, en la Cuarta Meditación, el error visto en la perspectiva del entendimiento se debía a la intrusión *del sentimiento en el dominio del espíritu puro*, al ser el juicio incapaz de ceñirse a los límites del entendimiento.

Contrarias en apariencia, estas dos perspectivas sólo son, en realidad, rigurosamente complementarias. En efecto, en virtud de la veracidad divina, todo lo que está establecido en nosotros, a pesar de nosotros, es necesariamente, *en los límites de su verdad* y *en la medida de su realidad* —es decir, cuando se trata de facultades cognoscitivas, en la medida de la cantidad de realidad objetiva contenida en sus ideas— absolutamente real, verdadero y genuino. Por consiguiente, el entendimiento por un lado y la «naturaleza» o facultad de sentir por otro, son, tomados en sí mismos, absoluta e igualmente infalibles. Pero cada una de estas facultades tiene una función propia, y una voluntad infinitamente libre que sólo dispone de un entendimiento finito no siempre tiene suficiente luz ni suficiente fuerza de atención para poder juzgar con exactitud sobre la diferencia de estas funciones heterogéneas y sobre los límites respectivos que de allí reciben tales facultades. Se ve, pues, llevada a confundirlas. Y de allí un doble error que, en el fondo, constituye

30 VII, pp. 436-439; IX, pp. 236-239.

31 Damos aquí a la palabra *naturaleza* la significación de sentimiento, substancia compuesta, naturaleza en sentido estricto: «Compositum ex mente et corpore»: VII, p. 82, l. 24.

uno solo y consiste *en falsificar la razón por medio del sentimiento* y *en falsificar la naturaleza por medio de la razón*. Es natural que para una voluntad iluminada por la razón sólo haya un único y mismo remedio para estos dos errores; y este remedio consiste en retrotraer el entendimiento a sí mismo, purificándolo del sentimiento; lo cual equivale a retrotraer el sentimiento (la «naturaleza») a sí mismo, purificándolo del entendimiento. En consecuencia, no hay que sorprenderse si la destrucción de los juicios falsos relativos al sentimiento, al restablecer la verdad de la «naturaleza», tiende a establecer por el mismo hecho la verdad de la ciencia, que es una verdad totalmente diferente.

En Malebranche esta concepción será llevada a sus últimas consecuencias, a tal punto que, entrando en conflicto con otros elementos de la doctrina, ella determinará en su teoría de la unión del alma y el cuerpo, muy diferente de la de Descartes, toda una serie de complicaciones y dificultades inextricables que son del mayor interés, pero cuya exposición no tendría cabida en el marco de este libro.

4

146 | Al tener un alcance absolutamente universal, la veracidad divina ha gobernado con toda legitimidad la investigación orientada a la justificación de lo cualitativo en cuanto tal[32]. Por tal razón, la prueba de la unión, que es pura y simplemente la demostración de la verdad de las enseñanzas del sentimiento, se ha anunciado efectivamente al proclamar la extensión de la veracidad divina al conjunto de la obra divina, es decir, tanto a la totalidad de sus ingredientes espirituales y materiales como a su *adecuación recíproca*, tanto al gran universo en cuyo interior existo, como al pequeño universo que yo mismo constituyo y que también es un *agregado* de ingredientes materiales y espirituales: a este conjunto, al macrocosmos del universo lo mismo que al microcosmos humano, se da el nombre de *naturaleza* (en sentido amplio).

32 Ver supra, pp. 147-148 [125-126].

> Y primeramente, no cabe ninguna duda de que todo lo que la naturaleza me enseña encierra alguna verdad. Pues, por la naturaleza, considerada en general, entiendo ahora a Dios mismo, o bien el *orden* y *disposición* [las cursivas son nuestras] que Dios ha establecido en las cosas creadas: y por mi naturaleza en particular, entiendo sólo la complexión o la reunión de todas las cosas que Dios me ha dado[33].

«*Mi* naturaleza» y «*la* naturaleza» (entendidos ambos términos en sentido amplio) significan, pues, aquí, *Dios mismo*. Así, la veracidad de *la* naturaleza y de *mi* naturaleza es, en principio, absoluta. Sabemos, en efecto, que toda la realidad de una cosa creada es tal sólo por su participación en el ser soberano, y que la verdad se intercambia con el ser y lo falso con la nada. La perfección, la realidad y la verdad de todo el conjunto de la creación son, pues, pura y simplemente la perfección, la realidad y la veracidad de Dios mismo. La voz de la naturaleza es la voz del mismo Dios: «No cabe, pues, ninguna duda de que todo lo que la naturaleza me enseña encierra alguna verdad». ¿No se debería incluso decir que todo lo que ella me enseña *es únicamente verdad*? Es lo que ocurriría, si no absolutamente, al menos al *maximum*[34], si yo no confundiera con la enseñanza de la naturaleza prejuicios e interpretaciones que no le pertenecen y que yo le atribuyo. Si me equivoco a este propósito, no es ella la que me engaña —en el *maximum* de los casos— sino yo mismo quien me engaño, pues no me atengo a su enseñanza auténtica como podría y debería hacerlo. | La expresión *mi naturaleza en particular* se opone a la de 147
la naturaleza en general, es decir, al universo en cuyo seno vivo; pero ella se toma aquí en su acepción más amplia, por oposición a mi naturaleza como substancia psicofísica. Designa el agregado de todas las realidades que me constituyen: substancia espiritual, substancia extensa, substancia compuesta de alma y cuerpo. Abarca, pues, además de la parte de extensión a la que estoy unido,

33 Sexta Meditación, VII, p. 80, l. 20-26; IX, p. 64.

34 Descartes explicará (cf. infra, pp. 240-245 [201-205]) por qué esta enseñanza no es *absolutamente verdadera*, sino sólo *verdadera en la medida de lo posible* (lo más posible).

todas las facultades de mi conciencia, en particular, todas mis facultades cognoscitivas: el entendimiento, lugar de las ideas claras y distintas, y el sentimiento, lugar de las ideas oscuras y confusas. Tomada en sí misma, cada una de estas facultades es veraz e infalible. Pero si se las confunde, inmediatamente la una falsifica a la otra[35]. Ahora bien, esta confusión, hecha posible por la debilidad de mi mente, es actualizada por mi libertad y se expresa mediante los juicios falsos que conciernen, por una parte, al mundo físico (contrasentido sobre la verdad de los cuerpos), y, por otra, al mundo psicológico (contrasentido sobre la verdad de la enseñanza de la naturaleza relativa a la substancia compuesta de alma y cuerpo). En este caso, la falibilidad proviene de mi libertad, no de la naturaleza. Corresponderá a otro momento de la investigación examinar cómo la naturaleza puede seguir siendo infalible y veraz, mientras que si por naturaleza se entiende el conjunto de todas las facultades que me constituyen, debe incluirse en ella la libertad, que es sin embargo falible. Podemos prever que esta dificultad será resuelta mediante una determinación más elaborada del concepto de naturaleza.

Sea como fuere, la veracidad divina, cuyo conocimiento me es aportado sólo por mi entendimiento puro, nos ordena en principio creer en la infalibilidad de nuestra facultad inferior de conocer tanto como en la de nuestra facultad superior. Aquí, como en otras partes, ella nos provee de dos criterios metódicos ya conocidos, que afianzan su garantía: 1) *todo lo que es falso es destructible por las fuerzas de nuestro espíritu*: así es como Dios nos ha otorgado todas las facultades necesarias para destruir los falsos conceptos interpretativos procedentes del entendimiento y hacernos encontrar tras la pantalla de los prejuicios la naturaleza auténtica en su tenor no falsificado[36]; 2) *todo lo que resiste a la potencia crítica de nuestro espíritu es verdadero*: cuando, tras haber puesto al desnudo nuestra naturaleza sensible, constatamos que Dios | no nos
148 ha dado ningún medio ni de sospechar ni de destruir su eventual

35 «Es un vicio casi ordinario de todos los conocimientos imperfectos reunir varias cosas en una sola y considerar todas como la misma; y por tal razón hay que hacer luego el esfuerzo de separarlas y distinguirlas unas de otras, mediante un examen más exacto»: Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 445, l. 19-22.

36 Sexta Meditación, VII, p. 80, l. 15-19; IX, p. 63.

falsedad, tenemos la seguridad de que esta naturaleza es auténtica y verídica y que su voz es la voz de Dios mismo[37].

5

Sin embargo, la verdad que la veracidad divina está llamada a justificar en este caso es una verdad de una especie totalmente nueva.

Las verdades enseñadas por el sentimiento son de diversas naturalezas. Sé, en primer lugar, que estoy unido a un cuerpo y que esta unión es substancial. He aquí una verdad de carácter teórico. Aunque es aportada por lo vivido, es especulativa, pues es objetivamente verdadero que en sí mi alma se halla substancialmente unida a un cuerpo. En segundo lugar, el sentimiento me da informaciones biológicas sobre lo que hace daño o, por el contrario, sirve para la conservación del compuesto substancial. Tenemos aquí verdades de carácter práctico, que extraen todo su valor de su eficacia respecto al fin cuya realización hacen posible. En fin, al reunirlas con la primera verdad, estas verdades segundas permiten alcanzar otra que es, una vez más, de carácter especulativo, a saber, que el sentimiento posee de verdad y en sí una función biológica no engañosa que da razón de él y a la que él es apropiado de manera perfectamente suficiente: «Estas percepciones de los sentidos han sido puestas en mí por la naturaleza para indicar a mi espíritu qué cosas son convenientes o nocivas al compuesto del que es parte, y dentro de este límite (*eatenus*) son suficientemente claras y distintas»[38]. Esto no implica que ellas son intrínsecamente claras y distintas, sino que nos hacen conocer con toda la claridad y la distinción deseables aquello para lo que están hechas, es decir, lo que debo hacer o evitar: «La naturaleza me enseña a evitar las cosas que provocan en mí el sentimiento de dolor, y a dirigirme hacia aquellas que me comunican algún sentimiento de placer»[39]. Ahora bien, ninguna de estas enseñanzas, se las mire desde donde

37 Sexta Meditación, VII, p. 70, l. 27, p. 80, l. 1-4; IX, 63.

38 Ibid., VII, p. 83, l. 15-19; IX, p. 66. El texto francés especifica: «Estos sentimientos o percepciones»; *eatenus* se traduce por «hasta allí».

39 VII, p. 82, l. 25-26; IX, p. 65.

se las mire, posee un valor objetivo en el sentido preciso del término. Por valor objetivo hay que entender, en efecto, la propiedad que posee toda cantidad de realidad objetiva contenida en una idea de remitir a cierta realidad formal. Pero la *cantidad* de
149 la que en este caso se trata no es la realidad objetiva | de una idea (sensible), sino el aspecto que presenta tal realidad objetiva. Dicho aspecto, al no ser él mismo cierta cantidad de realidad objetiva, no podría remitir a una realidad formal que le corresponda.

Mejor aún, la unión del alma y el cuerpo a la que lo cualitativo se remite especialmente, excluye la distinción entre la realidad objetiva y la realidad formal, puesto que ya no hay aquí distinción entre un sujeto y un objeto sino fusión de los dos en un solo y mismo ser subjetivo-objetivo. Lo cualitativo es, pues, entre los elementos que la ciencia distingue en el sentimiento, el menos cercano a la idea, en el sentido de copia que remite a un modelo. Es lo vivido en cuanto tal, en el que se borra la separación de lo representante y lo representado, en el que es sentida la penetración recíproca del alma y el cuerpo. Lo que la cualidad nos da, en virtud de la profunda oscuridad y confusión que la constituyen, es el carácter substancial de la unión, es decir, la intimidad de la *permixtio*. Es la experiencia inmediata de la fusión en uno solo de dos seres incompatibles de derecho. Ciertamente, el sentimiento posee una realidad objetiva. Gracias a ésta hemos podido inferir la existencia de los cuerpos externos como su causa formal. Pero aquí se trata sólo de la oscuridad y la confusión del contenido consideradas en sí mismas, separadamente de dicho contenido, en cuanto aspecto *sui generis* revestido por éste en el seno de nuestra conciencia.

En cuanto a las informaciones biológicas de carácter práctico, relativas a los cuerpos externos que han de buscarse o evitarse, informaciones que recibimos precisamente de la cualidad, carecen de valor objetivo en sentido estricto, puesto que son ajenas a la verdad de las cosas. No se refieren al orden de la realidad y de la verdad, sino al de la bondad (utilidad) y la finalidad. Se trata, en este caso, ya no de una relación de copia y modelo sino de signo y significado; más aún, esta relación ya no es ni siquiera la de la sensación con el cuerpo existente. Ya la realidad objetiva del sentimiento, al remitirnos a la existencia del cuerpo sin poder darnos el verdadero cuadro de lo que él es, se mostraba menos como

la representación que como el signo del cuerpo existente. El sentimiento manifestaba de ese modo su pertenencia al círculo de la utilidad, de la finalidad y de lo vital, por oposición al círculo de lo real, de lo verdadero y de lo especulativo, que es el de la idea clara y distinta. Sólo ésta posee el valor objetivo en el sentido propio del término y debe concebirse como la copia de un original, como el efecto de una causa ejemplar. En otras palabras, al mínimo de realidad objetiva corresponde el mínimo de valor objetivo que es la relación de signo y significado. Ahora bien, la relación de signo y significado desciende ahora en cierto modo al mínimo de este | 150
mínimo, ya que no sirve ni siquiera para significar la existencia y lo diverso de una cosa material, sino únicamente la relación de la cosa externa con nuestras necesidades[40].

Todo lo que se puede afirmar es que las enseñanzas de la cualidad, es decir, por una parte el conocimiento de la unión, que nos revela la propiedad que posee cierto cuerpo de estar substancialmente unido a nuestra alma y, por la otra, las informaciones biológicas que nos instruyen sobre algunos posibles efectos de la actividad de las cosas exteriores sobre nosotros, tienen una significación que aún conserva cierta afinidad con el valor objetivo. Los datos del problema implicaban que ello fuera así[41]: por una parte, no podía tratarse de un verdadero valor objetivo, que sólo es concebible en función de una realidad objetiva; ahora bien, hemos visto que la cualidad tal como aquí se considera, como simple aspecto de esa realidad, no es una realidad objetiva; pero, por otra parte, en virtud de la definición cartesiana de la idea, la cualidad en cuanto elemento que pertenece a la naturaleza de cierta clase de idea, de cierta clase de representación, sólo puede tener un valor cualquiera en relación con lo que está fuera de mí; y —en caso de tener alguno— sólo a condición de relacionarse de una manera más o menos lejana con lo que se presume que la idea representa, es decir, sólo a condición de poseer un valor que tiene por lo menos alguna afinidad con un valor objetivo. Tal valor es aquí el del signo para el significado, sea que el significado sea la cosa existente o la relación de la cosa con mis necesidades vitales.

40 De la misma manera, la relación de causa a efecto tiende hacia un mínimo, puesto que la causa no es más que una ocasión.

41 Cf. supra, pp. 122-123 [104-105].

La justificación de este valor por la veracidad divina plantea un problema.

El fundamento supremo de la veracidad es, como hemos visto, la omnipotencia y la suprema realidad de Dios, quien, al no poder dirigirse hacia la nada, no puede dirigirse hacia el engaño. Por consiguiente, todo lo que existe en el mundo, sólo pudiendo ser real, tiene a Dios como autor y es *ipso facto* verdadero y genuino. ¿Puede decirse, en tal caso, que las cualidades (es decir, lo oscuro y lo confuso) que existen en el mundo y tienen a Dios por autor son reales y no pueden ser intrínsecamente engañadoras? Con toda seguridad, puede decirse, si la oscuridad y la confusión como tales participan verdaderamente de lo *real*. Ahora bien, ellas no constituyen la realidad objetiva del sentimiento,
151 puesto que, por hipótesis, | se las ha separado de él con el fin de examinarlas aparte, como si no fueran esa realidad sino el aspecto bajo el cual ésta se presenta en nuestra conciencia. Por otra parte, la realidad objetiva incluida en la idea sensible recibió ya en la prueba que precede, gracias a la afirmación del cuerpo existente, el valor objetivo que se le adecua, y recibió de la veracidad divina la garantía que corresponde a su verdad, en proporción a su grado de realidad. Así, al no ser ni realidad formal ni realidad objetiva, sino simple aspecto o apariencia de una realidad objetiva, la cual, por su parte, ha recibido ya todo su valor de verdad, lo cualitativo como tal, —es decir, la oscuridad y la confusión tomadas aparte— no *es una realidad*[41bis]. ¿Cómo, en consecuencia, puede la veracidad divina aportarle su garantía, si el principio que legitima esta garantía es que todo lo que es *real* tiene a Dios como autor?

Para entender cómo resuelve Descartes este problema hay que señalar, ante todo, que lo que justifica lo cualitativo es su capacidad de informarnos inmediatamente sobre aquello que conviene al compuesto substancial; en suma, su función o su *finalidad*. Sin duda, la verdad de la enseñanza que me da el sentimiento en relación con mi unión substancial a un cuerpo es fundamentada inmediatamente por la causalidad eficiente: al ser la unión subs-

41bis. Excepto en el sentido de presencia psicológica dentro de mí: cf. supra, p. 147 [125].

tancial causa de lo cualitativo, lo cualitativo puede, en consecuencia, revelar dicha unión. Pero esta unión, aunque no deja de *explicar* lo cualitativo, no lo *justifica* en absoluto de esa manera. ¿No se le puede reprochar a Dios el haber introducido en mí, al crearlas, esta oscuridad y esta confusión, que no son realidades sino el enredo falaz de dos realidades (el espíritu y el cuerpo) a las que ellas son ajenas y en relación con las cuales ellas son falsas? Pero si lo cualitativo (lo vivido) es el mejor medio que se le puede dar a mi conciencia de conservar el cuerpo al que estamos unidos; si, por otra parte, era preciso que esta unión fuera *substancial* para producir este indispensable sentimiento de cualidad, la substancialidad de la unión y el sentimiento que ella vuelve posible se hallan, por el mismo hecho, justificados en tanto medio en relación con este fin: conservar el cuerpo al que estoy unido. Ahora bien, ¿no es el sentimiento, por el carácter rápido y seguro de sus informaciones y de sus localizaciones, más apto para cumplir la tarea de conservación del cuerpo que un entendimiento unido a un cuerpo no substancialmente, sino accidentalmente? Un entendimiento de esta índole podría, ciertamente, conocer mediante ideas claras y distintas lo que ocurre en el cuerpo con el que estaría asociado desde fuera; pero estaría, por su misma finitud, sujeto a lentitudes, | a dificultades a veces insuperables, no permitiendo 152
que las reacciones útiles o necesarias intervengan oportunamente. ¿No es precisamente la desdichada intrusión del entendimiento en la esfera del sentimiento la que llega a comprometer la eficacia y la verdad de su enseñanza al «pervertirlo»?

Se provocan de este modo las tesis de Malebranche, al oponer, en materia de conservación de la unión del alma con el cuerpo, la infalibilidad y la prontitud del sentimiento —que nos da totalmente listo el resultado de cálculos infinitos que implican la infinita sabiduría de Dios—, y la inadecuación de nuestro entendimiento finito para esta tarea, el cual fracasaría en la mayoría de los casos o sólo acertaría después de prolongadas tergiversaciones y de penosas búsquedas. Pero Malebranche no cree que la unión del alma y el cuerpo deba ser substancial[42] para que el sentimiento sea tal como es y apto para asumir todas estas tareas.

42 El sentimiento de la unión substancial es, para Malebranche, una ilusión debida al pecado original. Cf. *Búsqueda de la Verdad*, Prefacio (ed. Lewis, I, p. VIII).

Así, pues, lo cualitativo se justifica por su finalidad. Hasta ahora, la justificación de los diversos elementos de la representación siempre se había efectuado mediante el descubrimiento de su *realidad*: realidad objetiva de las diversas ideas (Dios, ideas claras y distintas, ideas sensibles), que implica que Dios es su autor y que ellas son de esta manera verdaderas. A la inversa, basta establecer que un fenómeno no tiene ni realidad ni causa en el sentido preciso del término, es decir, en el sentido de poder positivo eficiente, para dar cuenta de su falsedad: es el caso del error formal. No siendo lo cualitativo nada real sino una apariencia oscura y confusa esparcida en una realidad mixta, no podría justificarse como verdad en virtud de su realidad, ni, por consiguiente, en tanto causado por Dios, puesto que en la medida en que hay correspondencia entre la causalidad y la realidad, parece que no puede tener una causa en el sentido preciso del término. La causa de la cualidad no es, como la de la realidad objetiva de una idea, una realidad (la realidad formal de la cosa exterior a la idea), sino una unión, un vínculo substancial entre dos realidades, pues en la substancia compuesta no hay ninguna realidad más que en la realidad de sus componentes. Así, pues, lo cualitativo no aporta una enseñanza relativa a la posición de una realidad cualquiera (como, por ejemplo, la realidad objetiva del sentimiento, que implica la posición de la realidad formal del cuerpo existente) sino una enseñanza relativa a la metamorfosis de las dos realidades, alma y cuerpo, a saber, a su unión y al carácter substancial de esta unión. Por tal razón, el valor de lo cualitativo no se funda en su «realidad» sino en la relación que a fuer de medio lo vincula con la conservación
153 de | la naturaleza compuesta, considerada como fin. De donde se sigue la institución de una relación de medio a fin entre los cuerpos exteriores y mi naturaleza compuesta[43].

43 Debemos señalar que Descartes da cuenta de la relatividad de la cualidad en mi naturaleza compuesta recurriendo únicamente a la constitución de nuestro cuerpo. Las cualidades o sentimientos, «que en verdad no nos representan nada que exista fuera de nuestro pensamiento», son «diversas según las diversidades que se encuentran en los movimientos que van de todos los lugares de nuestro cuerpo hasta el lugar del cerebro con que el alma está estrechamente vinculada y unida»: *Principios*, i, art. 71. Esta explicación se impone por la naturaleza de las cosas tal como Descartes las percibe: al ser el alma indivisible,

El valor de lo cualitativo descansa, pues, ya no en su verdad apoyada en la realidad de la idea, pues esta realidad se vincula, en virtud del principio de causalidad, con la realidad del Dios veraz, autor de todo ser, sino en su función, en virtud del principio de finalidad, el cual fundamenta la relación de carácter biológico (psicofísico) establecida, por una parte, entre lo cualitativo y las necesidades del compuesto y, por otra, entre mi propia naturaleza y los cuerpos externos. Por tal razón, lo cualitativo, completamente desprovisto de verdad en lo concerniente a la *realidad* de las cosas, tiene plena verdad en lo concerniente a su adecuación a las exigencias del todo compuesto. Por consiguiente, lo que ahora garantiza la veracidad divina en este caso no es una verdad fundada en una realidad, sino la perfecta adecuación de un medio a su fin. Ella garantiza la validez de la relación de finalidad entre el sentimiento y el compuesto substancial, la infalibilidad de lo cualitativo en tanto medio. Ella garantiza que, en principio, el sentimiento nos indica sin riesgo de error los alimentos aptos para la nutrición del cuerpo, el calor adecuado para calentarlo, etc. Como contrapartida, la infalibilidad y la excelencia de este elemento con respecto a su fin justifican a Dios por habérnoslo otorgado. Incluso si su oscuridad y su confusión son fuentes de error en lo que atañe al conocimiento de la verdadera realidad, no hemos de lamentarnos, puesto que, por lo demás, allí se encuentra lo más adecuado al fin que debemos perseguir en tanto «naturaleza» compuesta; puesto que nuestra inteligencia nos revela que el papel de la idea sensible no es el de aportarnos el conocimiento de lo que es la realidad en sí. Incluso podemos decir que cuando acusamos al sentimiento de contener una falsedad material, cometemos respecto a él un error formal, al imitar un juicio falso acerca de su naturaleza y de su función.

Salta a la vista que la veracidad divina puede aportar aquí su garantía sólo en virtud de un fundamento completamente diferente del que hasta ahora justificaba su uso.

---

la relatividad de las cualidades sólo puede explicarse por la diversidad de la porción de extensión divisible con que el alma se halla ligada como con un órgano receptor.

Hasta ahora, desde la prueba por los efectos (Tercera Meditación) hasta la prueba de la existencia de los cuerpos (Sexta
154 Meditación), | ella se aplicaba a las cosas por intermedio de su realidad, que al certificar su participación en la realidad de Dios mismo implicaba por el mismo hecho su verdad. Cada elemento de la naturaleza considerado uno por uno recibía la garantía de la veracidad divina en cuanto se descubría en él algo de realidad.

Ahora, por el contrario, como se trata de garantizar la perfección de una relación de finalidad, la excelencia de un medio con respecto a un fin, Dios no debe contentarse con fundamentar la veracidad de la naturaleza en cada uno de sus elementos en tanto reales, sino que debe fundamentarla en el *conjunto* de sus elementos reales *colectivamente considerados*. Debe garantizar que este conjunto ha sido combinado de tal manera que la naturaleza no podría mentirnos, es decir, que las relaciones de mi alma sentiente con el cuerpo que le está unido y con los cuerpos externos que sobre éste actúan son, en su conjunto, lo más adaptado que hay a las exigencias de nuestra naturaleza. De ahí una fórmula de la veracidad de Dios completamente diferente de la que encontramos en la Cuarta Meditación y que recae, ya no solamente en la *realidad* de las cosas, sino en su *disposición*:

> No cabe ninguna duda de que todo lo que la naturaleza me enseña encierra alguna verdad. Pues, por la naturaleza, considerada en general, entiendo ahora a Dios mismo, o bien el *orden* y *disposición* que Dios ha establecido en las cosas creadas. Y por mi naturaleza en particular, entiendo sólo la *complexión* o la *reunión* de todas las cosas que Dios me ha otorgado»[44].

Ahora bien, es evidente que la veracidad divina no puede asumir un papel de esta índole sólo en cuanto se concibe como fundada en la realidad soberana y la omnipotencia de Dios, pues tal fundamento sólo puede garantizar la verdad de lo real, no la exacta e infalible adecuación de cierta disposición de lo real a un fin. La garantía divina sólo puede extenderse a esta reunión en la medida en que la veracidad de Dios es referida igualmente a su

44 VII, p. 80, l. 20-26; IX, p. 64 [cursivas nuestras].

bondad. Ahora bien, Descartes ha fundado siempre la veracidad divina precisamente tanto en la bondad como en la omnipotencia, a tal punto que se ha podido creer a menudo que aquélla sólo descansaba en la primera, siendo así que su fundamento principal es la segunda. Además, un fundamento de esta índole es legítimo ya que Dios debe, en tanto que es soberanamente perfecto, poseer todos los géneros de perfección, tanto la bondad infinita como el ser infinito y la omnipotencia infinita[45]. El principio de lo mejor, que en la Cuarta Meditación se introducía sólo desde fuera, para justificar | metafísicamente la presencia del error en el uni- 155
verso creado por un Dios perfecto, bueno y veraz, interviene aquí para permitir, en virtud de la veracidad divina, una justificación interna de la cualidad sentida.

La doble raíz del principio de la veracidad divina le permite asumir una doble función: en primer lugar, la de fundamentar la verdad de cada realidad (en virtud de los requisitos de la omnipotencia); luego, la de fundamentar la verdad de su conjunto (en virtud de su bondad). La aplicación del principio de la veracidad a la solución del problema de la justificación de la cualidad oscura y confusa y, de una manera general, al problema de la substancia compuesta, sería imposible sin el recurso a la bondad divina, que aparece como el fundamento último de la prueba de la unión del alma y el cuerpo. Pues aunque la omnipotencia de Dios torna admisible una unión substancial de dos substancias que nuestro entendimiento finito no puede concebir, la bondad es la que garantiza a nuestro entendimiento la verdad del sentimiento nacido de este conjunto, en virtud de la excelencia intrínseca de ese conjunto. Al no ser la «naturaleza» otra cosa que Dios mismo, y al no ser la infalibilidad de su voz otra cosa que la expresión de su bondad, directamente emanada de su bondad, la naturaleza es en cierto modo, ya para Descartes, la «naturaleza buena», tutelar y divina que celebrarán los filósofos de finales del siglo XVIII[46].

45 Vimos, por otra parte, que, en conformidad con la teoría medieval de los predicados trascendentales, Descartes identifica *ens, verum* y *bonum.* Lo cual no le impide distinguirlos por otra parte.

46 De ahí la tesis de que «todas las pasiones son buenas». Ello no quita, claro está, que el sentimiento sea en Descartes muy diferente del sentimiento de la naturaleza tal como generalmente se expresa en los autores de finales del siglo XVIII.

La esfera de la substancia compuesta se manifiesta como la de la finalidad interna, siendo, por otra parte, esta finalidad la única accesible a nuestro entendimiento finito. Ella es garantizada por la bondad de Dios, que fundamenta la idea de una organización general del universo («orden» o «disposición» de la naturaleza) según el principio de lo mejor. Sin tener de ella el más mínimo conocimiento, pues escapa a nuestras mentes limitadas, debemos
156 suponer que esta organización existe[47]. De este modo se confirma que Dios | obra según fines, pero que sus fines son impenetrables[48]. La amplitud del universo creado, fundada en la infinidad de la omnipotencia divina, no debe llevarnos a excluir de él toda especie de fines, pero debe hacernos renunciar a buscarlos y, sobre todo, a concebirlos de una manera antropomórfica[49]. La infinitud no debe suprimir en la obra de Dios todo rasgo de belleza y de bondad, que implican necesariamente una organización armoniosa y por tanto teleológica, pero ordena que llevemos al infinito la idea de su belleza y de su bondad con el mismo título que la idea de su grandeza:

> Me parece que debemos observar dos cosas. La primera es que tengamos siempre ante los ojos que el poder y la bondad de Dios son infinitos, a fin de que esto nos dé a conocer que no debemos temer equivocarnos al imaginar sus obras excesivamente grandes, *excesivamente bellas* o *excesivamente perfectas*, sino que podemos, por

El único rasgo común es que uno y otros lo consideran como infalible y tutelar, como la voz misma de Dios. Pero la naturaleza como mundo del sentimiento se halla para Descartes estrictamente limitada a la esfera del hombre; el conjunto del universo, tanto el de los espíritus como el de los cuerpos, le es ajeno, pues el primero es pura inteligencia y el segundo pura extensión y movimiento. Por consiguiente, el sentimiento no podría ponernos en comunicación ni con los espíritus puros, ni con la naturaleza exterior, es decir, con el universo de los cuerpos inertes y vivientes (animales), el cual no podría considerarse como un gran todo más o menos penetrado de vida, en el sentido psíquico del término. El sentimiento, al existir únicamente en nosotros y al concernirnos únicamente a nosotros, nos encierra rigurosamente en el interior de los límites de nuestra naturaleza compuesta.

47 Cf. vol. I, p. 375 [319].

48 Ver el incisivo artículo de Jean Laporte: «La finalidad en Descartes», en *Revista de Historia de la Filosofía*, octubre-diciembre de 1928.

49 *Principios*, I, art. 28; III, arts. 1-3.

el contrario, caer en falta si suponemos en él unos linderos o unos límites de los que no tengamos ningún conocimiento cierto[50].

La segunda es que (...) no debemos presumir demasiado de nosotros mismos, como parece que haríamos si supusiéramos que el universo tiene ciertos límites, sin que ello nos fuere asegurado por la revelación divina o al menos por unas razones naturales muy evidentes; pero todavía más si nos persuadiéramos de que Dios ha creado todas las cosas sólo para nuestro uso, o si pretendiéramos poder conocer sólo por la fuerza de nuestra mente cuáles son los fines por los que las ha creado[51].

50 Ibíd., III, art. 1. Difícilmente se concilia este texto con la afirmación de una obra finita e imperfecta. Cf. *supra*, vol. I, pp. 354 y ss. [301 y ss.]; vol. II, p. 27 [28].

51 Ibíd., art. 2. Este artículo restablece el acuerdo con la tesis de la finitud del mundo. Cf. *supra*, ibíd.

CAPÍTULO XVI

DE LO VERDADERO Y LO FALSO EN LA REGIÓN DEL SENTIMIENTO

(PRIMERA PARTE)

1

EL ERROR FORMAL DEL JUICIO: ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE NATURALEZA

EN LAS DOS pruebas que preceden hemos asistido al descubrimiento de la verdad del sentimiento considerado bajo sus dos aspectos: verdad en la medida en que, mediante la compulsión y la realidad objetiva, nos informa de manera indubitable sobre la presencia de las cosas exteriores que existen fuera de nosotros, en la medida en que, mediante la *varietas* sensible, certifica dentro de éstas unas modificaciones que en sí le son desconocidas; verdad en la medida en que, por medio de la cualidad, nos informa de una manera infalible sobre la unión substancial de nuestra alma con nuestro cuerpo y nos da con toda seguridad las informaciones indispensables para conservar dicha unión. De esta manera se acaba la parte positiva de la investigación. En sus grandes líneas, ella corresponde, para la esfera del sentimiento, a lo que eran la Tercera Meditación y el comienzo de la Quinta para la esfera de las ideas claras y distintas.

Pero los hechos certifican que el sentimiento nos engaña con frecuencia. Por consiguiente, su verdad sigue siendo sospechosa, mientras no se dilucide ese engaño ni se exorcice la duda que él autoriza. Volvemos a encontrar aquí, aunque bajo otra forma, el problema tratado por la Cuarta Meditación: el problema del error.

La tarea de la Sexta Meditación es, a este respecto, más ardua que la de la Cuarta. Ésta encontró ya enteramente resuelto el problema de la verdad intrínseca de las ideas (claras y distintas).

La veracidad divina había bastado para ello. Le había bastado aparecer para abolir *ipso facto* la única duda capaz de desquiciar
158 nuestra certeza en esta esfera, | a saber, la duda metafísica, nacida de la hipótesis del genio maligno. Aquí, el principio de la veracidad divina no puede ya resolver el problema por el solo hecho de su presencia. Ya no se trata, en efecto, de ideas claras y distintas, sino de ideas oscuras y confusas que no sólo han sido afectadas por la duda metafísica, sino que repugnan al entendimiento y son naturalmente alcanzadas por dudas que se fundan en los hechos. Estas dudas y estos hechos entran en conflicto con la pretensión de la veracidad divina de valer absoluta y universalmente. Así, para proseguir la investigación, hace falta recurrir esta vez al prejuicio de no dudar y de seguir creyendo, pese a los hechos, que todo en el mundo es verdadero. Dos problemas se plantean, pues: 1) terminar la demostración positiva de la verdad del sentimiento: con este fin, hay que dar de los errores de los que éste parece afectado una explicación tal que lo rehabilite en sí mismo, al menos dentro de los límites en cuyo interior debe reconocerse su verdad; 2) terminar de exculpar a Dios y, con este fin, para confirmar su absoluta veracidad, rehabilitar el sentimiento. Los dos problemas se hallan indisolublemente ligados.

De este modo nos vemos llevados a las fórmulas de la Cuarta Meditación. La dificultad general es la misma: «¿Cómo conciliar la veracidad divina con el hecho de que podamos engañarnos?». Este problema se particulariza aquí bajo la siguiente forma: «¿Cómo conciliar la veracidad divina, que abarca la verdad universal de la naturaleza o del sentimiento con el hecho de que la naturaleza o el sentimiento pueda engañarnos?». Volvemos a encontrar el mismo entrecruzamiento que en la Cuarta Meditación. Pero aquí dos soluciones son posibles:

1. Demostrar que, en el fondo, la naturaleza o el sentimiento no nos engaña. Si nos engañamos a propósito del sentimiento se debe a que usamos mal el libre albedrío. Hay entonces verdad intrínseca del sentimiento y error formal del juicio. Volvemos pura y simplemente a la Cuarta Meditación, tomando esta vez la verdad intrínseca del sentimiento el lugar que en la Cuarta Meditación ocupaba la verdad

intrínseca de la idea del entendimiento. El problema importante es entonces el de la rehabilitación del sentimiento;

2. Convenir en cuanto a la falsedad del sentimiento, pero descubrir una explicación tal de esta falsedad que Dios pueda ser exculpado (lo será al menos *moralmente*, si no *absolutamente*). Volvemos, pues, a encontrar, lo mismo que en la Cuarta Meditación, el entrecruzamiento de un problema técnico, relativo a la explicación de un hecho, y de un problema de teodicea. Pero los términos en discusión son diferentes: la falsedad de la que se trata es la de un dato de la conciencia, no la de un juicio.

Estas dos soluciones serán examinadas alternativamente y confluirán en la solución del problema total. | 159

2

Los hechos que justifican la duda relativa al sentimiento son de dos clases: hay, en primer lugar, una falsedad de nuestras opiniones nacidas del sentimiento. Hay, por otra parte, algo así como una falsedad intrínseca del sentimiento, un decaimiento respecto a su función. El primer tipo de error, que es el único que debemos considerar por el momento, es el que consiste en tomar las cualidades sensibles por propiedades de las cosas. No es necesario un largo análisis para descubrir que este tipo de opinión falsa no proviene del mismo sentimiento, sino de los juicios falsos que hago a propósito de él y que tienen su fuente en la confusión de mis sentimientos con las ideas del entendimiento[1]. Esta confusión es tanto más tenaz cuanto que se remonta a la infancia[2].

De ello resulta un doble error relativo a las dos naturalezas que se combinan en la unión substancial y que constituyen, unidas a esta última, el todo de mi ser (mi naturaleza en sentido amplio). La primera nace de la confusión de lo concerniente a mi

1 Sexta Meditación, pp. 82-83; IX, pp. 65-66; Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, pp. 438-439; IX, pp. 237-238.

2 Principios, I, arts. 70-71; Respuestas a las Sextas Objeciones, VII y IX, ibíd.

substancia compuesta con lo que concierne sólo a mi espíritu: es propiamente la confusión de la idea racional, clara y distinta, con la idea sensible, oscura y confusa. La segunda nace de la confusión concerniente a mi substancia compuesta con lo que concierne sólo a la extensión: es propiamente la confusión de la cualidad sensible con las propiedades reales de las cosas. Este doble error, error de psicología y error de física, es la difracción de un error fundamental relativo a nuestra naturaleza psicofísica, es decir, a *nuestra naturaleza* (en el sentido estricto de naturaleza en tanto compuesto de alma y cuerpo). En efecto, si la confusión del espíritu puro con mi ser psicofísico destruye la verdad relativa a la esencia de mi alma y si la confusión de la extensión pura con este mismo ser psicofísico destruye la verdad relativa a la esencia de los cuerpos, la verdad de mi ser psicofísico, de mi naturaleza (en sentido estricto) —relativa a la significación verdadera del sentimiento, a su función verdadera y a su verdadera adecuación a esta función—, se destruye por la confusión del ser psicofísico tanto con el espíritu puro como con la extensión pura[3]. Ahora bien, esta confusión está en el origen de los llamados errores del sentimiento y está igualmente en el origen de la condena con que se lo
160 estigmatiza. En efecto, a causa de esta | confusión interpreto falsamente el dato sensible y me engaño acerca de las cosas. Por otra parte, por el hecho de esta misma confusión y las falsas interpretaciones que ella trae consigo, incrimino al sentimiento de ese error cuyo único responsable soy yo, y me engaño respecto a él, acusándole de que me engaña. Y al ser Dios el autor del sentimiento, sólo me queda acusar a Dios, al acusar a la «naturaleza». La suma de estas confusiones y de estos errores se totaliza en lo que, en concordancia con el uso común, suelo llamar la «enseñanza de la naturaleza».

¿Pero está verdaderamente allí la enseñanza de la naturaleza? Vemos cuán urgente es, para responder a esta pregunta, definir lo que propiamente entiendo cuando digo que *la naturaleza me enseña algo*. Con toda evidencia, esta enseñanza no puede ser la que imagina la opinión común, pues no podría incluir las interpretaciones que añado por mi propia iniciativa al dato sensible.

3 Sexta Meditación, VII, p. 82, l. 15-31, p. 83, l. 1-2; IX, p. 65.

Por otra parte, la naturaleza que me instruye mediante el sentimiento original, despojado de todo aquello con que el entendimiento lo reviste, no es en manera alguna mi naturaleza en sentido amplio, es decir, el conjunto de las tres substancias —pensamiento, extensión, substancia psicofísica— que constituye la totalidad de mi ser humano, sino mi naturaleza en sentido estricto, es decir, mi substancia compuesta, sede del elemento cualitativo en su pureza y en su autenticidad primigenias. Precisamente, el pensamiento común no tiene ningún conocimiento claro y distinto ni de mi naturaleza en sentido estricto, ni de mi naturaleza en sentido amplio, sino que las confunde entre sí, como confunde los tres elementos constitutivos de la naturaleza en sentido amplio. El pensamiento común confunde, en consecuencia, las diversas enseñanzas que extrae de cada uno de ellos en una sola y misma enseñanza oscura y confusa, que refiere a la naturaleza en sentido estricto, es decir, al sentimiento propiamente dicho[4]. «Pervierte» de esta manera mi naturaleza en sentido estricto, es decir, tanto el sentimiento afectivo e instintivo, irreductible a la idea del entendimiento, como la cualidad sensible, irreductibe a las propiedades de la extensión:

> Veo que en esto como en varias otras cosas semejantes, tengo la costumbre de trastrocar o confundir el orden de la naturaleza, pero como estos sentimientos o percepciones | de los sentidos 161
> han sido puestos en mí para indicar a mi espíritu qué cosas son convenientes o nocivas al compuesto del que es parte y son *dentro de estos límites suficientemente claros y distintos* para sus fines, me sirvo, sin embargo, de ellos como si fueran reglas muy ciertas por las que puedo conocer inmediatamente *la esencia*

4 «Sed nec quid in hac re non *satis distincte* percipiam, accuratius debeo definire quid proprie intelligam, cum dico me aliquid doceri a natura; nempe hic naturam strictius sumo, quam pro complexione eorum omnium quae mihi a Deo tributa sunt; in haec enim complexione multa continentur quae ad mentem solam pertinent, ut quod percipiam id quod factum est infectum esse non posse, et reliqua omnia quae lumine naturali sunt nota, de quibus hic non sermo est, multa etiam quae ipsae ad solum corpus spectant, ut quod deorsum tendat, et similia de quibus etiam non ago, sed de iis tantum quae mihi ut composito ex mente et corpore a Deo tributa sunt»: Sexta Meditación, VII, p. 82, l. 12-26.

y la naturaleza de los cuerpos que están fuera de mí, de las que, sin embargo, no me pueden enseñar nada que no sea muy oscuro y confuso»[5].

Si nos referimos al desarrollo que precede a este texto, vemos que la naturaleza cuyo orden se pervierte es la naturaleza física, es decir, el mundo de las cosas materiales reductibles a la extensión y al movimiento[6]. Confundimos esta naturaleza con las propiedades y las leyes de mi naturaleza en sentido estricto, al atribuir a los cuerpos las cualidades sensibles, al imaginar que están separados por el vacío, etc. Pero si, por el contrario, nos referimos a las consideraciones que siguen a este texto, es decir, a la explicación de la perversión en cuestión[7], nos damos cuenta que la naturaleza pervertida es, en la misma medida que la naturaleza física, *mi naturaleza* en sentido estricto, pues sus ideas en tanto sensibles son pervertidas por su asimilación a las ideas claras y distintas del entendimiento, y la cualidad sensible, que es su hecho, es pervertida por su conversión en una propiedad real de los cuerpos.

Todo se pervierte entonces, pues la perversión fundamental de mi naturaleza es, a su vez, el principio de la perversión de mi naturaleza puramente espiritual, que es adulterada por la confusión de sus ideas claras y distintas con las afecciones del sentimiento; y vimos que era, en primer lugar, perversión de la naturaleza puramente corporal, que es corrompida por el hecho de la confusión de sus verdaderas propiedades (geométricas) con la cualidad sentida.

Por añadidura, cada una de estas perversiones es polivalente, y cada una es, además, tan sólo el anverso de otra. Así, la confusión de mi naturaleza *stricto sensu* con la naturaleza extensa puede llevar, bien sea a reducir mi naturaleza (compuesta) a la naturaleza física de los cuerpos, y entonces mi cuerpo humano es reducido

5 Sexta Meditación, VII, p. 83, l. 14-23; IX, p. 66.

6 «Sed video me in his aliis permultis..., etc.», (ibíd., l. 14 y ss.), se trata de los ejemplos dados antes: creencia de que el calor existe en el fuego, etc., que el vacío existe en los espacios en que no encuentro nada que excite y mueva mis sentidos, etc.

7 «Quia..., etc.»: Ibíd., l. 15 y ss.

a una pura máquina lo mismo que el cuerpo del animal, a modos de la extensión y del movimiento —que es lo que hacen los materialistas[8]; bien sea a reducir la naturaleza física al tipo de mi propia naturaleza (compuesta), y entonces obtenemos la física de las formas substanciales. Desde otro punto de vista, la confusión de mi naturaleza en sentido estricto con | la pura extensión implica la de 162
la idea clara y distinta con el sentimiento o cualidad. Ahora bien, esta confusión genera, a su vez, una perversión polivalente. Se podrá, en efecto, o querer reducir la idea del entendimiento a la idea sensible, y se enseñará entonces, junto con el sentido común y los empiristas, que «*Ideam nullam plane me habere in intellectu quod non prius habuissem in sensu*»[9]; o convertir en ideas claras y distintas lo que es del dominio del sentimiento, es decir, explicar mediante ideas claras y distintas todo lo que concierne a la unión del alma y el cuerpo (tal será precisamente el error de Spinoza, que Descartes condena de antemano en sus cartas a Elizabeth).

Así, pues, lo que ordinariamente llamo «naturaleza» cuando hablo de lo que «la naturaleza me enseña», es una noción quíntuplemente falsa, que reposa en una confusión quíntuple que, en el fondo, se reduce a una sola. En efecto, las cuatro confusiones cardinales que resultan de las dos confusiones posibles de la naturaleza compuesta con el alma sola, unidas a las otras dos posibles confusiones de esta naturaleza compuesta con la pura extensión, emanan de la confusión fundamental entre mi naturaleza en sentido amplio y mi naturaleza en sentido estricto. De allí nace una pseudonaturaleza. Para hacer que se desvanezca, es preciso llevar a cabo una quíntuple disociación fundamental de la naturaleza en sentido estricto respecto de la naturaleza en sentido amplio.

No es tampoco que mi naturaleza en sentido amplio sea necesariamente y siempre un conocimiento confuso, fuente de todas las perversiones. Su confusión con la naturaleza en sentido estricto, de donde parece provenir todo ese mal, es pura y simplemente la confusión de esta última con las otras naturalezas, intelectual o extensa; es decir, que ella misma sólo es conocimiento confuso

8 Será la hipótesis que Descartes examinará más adelante, a propósito del ejemplo del reloj: VII, p. 84, l. 17; IX, pp. 67-68.

9 Sexta Meditación, VII, p. 75, l. 23 y ss.

de mi naturaleza en sentido amplio. Lo que certifica que originariamente la enseñanza de esta última naturaleza no es menos verídica que las otras y comporta una perfecta claridad y distinción. Ella está formada, en efecto, por la reunión de las enseñanzas auténticas que nacen de las diversas substancias de las que se compone mi ser total. Ahora bien, puesto que el conjunto de las tres substancias que constituye este ser ha salido de la mano de Dios, que es bueno y veraz, ese conjunto no podría ser defectuoso en sí mismo, ni causa de falsedad. Cada una de las realidades constitutivas, entendimiento solo, extensión sola, ser psicofísico solo, me enseña una verdad en sí infalible. Y puesto que Dios es quien las ha reunido y es su bondad la que ha presidido su reunión, de esta reunión misma sólo puede resultar, en principio, lo bueno y lo verdadero. Estas enseñanzas, verdaderas cada una en su esfera, no las ha destinado Dios a permanecer aisladas unas de otras. Puesto que las
163 ha reunido, ha sido en vista | de su armonía dentro del ser humano y para el bien de ese ser. Por consiguiente, cada una de estas enseñanzas completa la enseñanza de las otras dos, precisamente porque ninguno por sí solo puede aportar al hombre lo que las otras le dan. Tal como el hombre existe en este mundo, sería imposible asegurar su vida y su felicidad si estuviera reducido sólo al sentimiento o sólo al entendimiento. Sin el entendimiento, no podría en el plano de la vida interpretar el sentido y permanecería ciego, pues sólo el entendimiento ve[10]; en el plano de la ciencia, no podría elevarse a las matemáticas, que gobiernan toda ciencia; desprovisto del sentimiento, en cambio, el entendimiento humano no tendría ningún contenido cognoscitivo que permitiera al ser inteligente regirse en el mundo de las existencias en que se halla sumergido; no vería nada de las cosas existentes[11]; al tiempo que en el plano de la ciencia, nunca podría elevarse a la física en cuanto ciencia distinta de la geometría especulativa. Hay, pues, que pensar que también la enseñanza de mi naturaleza en sentido

10 Descartes, *Dióptrica*, Discurso VI: «Es el alma la que ve, y no el ojo»: VI, p. 141, l. 7-8.

11 «[El alma] sólo ve por mediación del cerebro»: Ibíd., l. 8-9. «El alma es la que ve, aunque sea por mediación de los ojos»: Carta a Cristina, 20 de noviembre de 1647.

amplio es, en sí misma, originaria e intrínsecamente verídica, de la manera más absoluta posible, a condición de que se la tome tal como se debe, es decir, también ella en su estado nativo, distinguiendo cuidadosamente en ella lo que proviene sólo del espíritu, sólo de la extensión y sólo de mi substancia compuesta.

3

De donde se concluye que «toda ciencia del hombre» consistirá esencialmente en distinguir clara y distintamente las tres substancias que me constituyen[12]. Gracias a tal distinción, nacerá | la armonía de estos elementos y cesará su confusión, pues la confusión 164

12 Descartes precisa su pensamiento en su Carta a Elizabeth del 25 de mayo de 1643, mediante su distinción bien conocida de las tres nociones primitivas: extensión o cuerpo, pensamiento o alma pura, alma unida al cuerpo, unión que constituye «mi naturaleza». De esta noción de unión «depende la de la fuerza que tiene el alma de mover al cuerpo y el cuerpo de actuar sobre el alma, causando sentimientos y pasiones». Ahora bien, añade, «también considero que *cualquier ciencia de los hombres sólo consiste en distinguir bien estas nociones,* y en *atribuir cada una de ellas sólo a las cosas a las que pertenecen*». Nos equivocamos, pues, cada vez que queremos explicar una de estas nociones por otra, o explicar una dificultad por una noción que no es la que ella implica. Por ejemplo, cuando queremos explicar la naturaleza del alma mediante nociones geométricas o físicas, nos equivocamos al confundir la noción del alma sola con la del cuerpo solo; cuando se quiere explicar por la manera en que el alma mueve al cuerpo aquélla en que el cuerpo material es movido por otro, o la manera en que el alma mueve al cuerpo por la manera en que un cuerpo mueve a otro, nos equivocamos al confundir la noción primitiva de cuerpo puro con la noción primitiva de substancia compuesta de alma y cuerpo. La falsa noción de gravedad es la mezcla de elementos extraídos de la experiencia de nuestra fuerza para mover los cuerpos con elementos propiamente físicos; nace, en suma, de la confusión de la substancia compuesta de alma y cuerpo con la substancia del cuerpo solo, siendo así que la gravedad como movimiento del cuerpo hacia el centro de la tierra se explica totalmente por el cuerpo solo, es decir, por la extensión y el movimiento, etc. Carta a Elizabeth, III, p. 665 y ss. Véase también la carta del 28 de junio de 1643, pp. 690-695; y el fin de las Respuestas a las Sextas Objeciones. Lo que se llama comúnmente «naturaleza del hombre», por referencia a su naturaleza en sentido amplio, sólo es la mayoría de las veces la confusión de estas tres nociones completamente distintas las unas de las otras. Sobre la gravedad, cf. Carta a Elizabeth, 25 de mayo de 1643, p. 667; *Principios*, arts. 20-27; Carta a Arnauld, 29 de julio de 1648, V, pp. 222-223.

no es armonía, así como la distinción clara y distinta no es aislamiento recíproco. Basta, en cambio, que arrastrado por los hábitos de mi infancia me deje llevar, por falta de atención y reflexión, a confundir estas diversas enseñanzas en vez de distinguirlas, para que éstas se destruyan entre sí, en vez de perfeccionarse unas a otras; para que nazca una adulteración general de mi naturaleza en sentido estricto lo mismo que de mi naturaleza en sentido amplio y de los elementos que la constituyen. La armonía del conjunto es sustituida entonces por la mezcla confusa de los elementos reunidos.

Y parece que ningún punto intermedio es posible entre esta distinción de los elementos de mi ser total, de la que nacen en mí la claridad y la armonía totales, y su confusión, de la que surgen en mí la oscuridad y el desorden absolutos. Encontraríamos aquí la separación tajante que Descartes establece entre la ciencia y lo que no lo es, entre lo verdadero y lo falso, entre lo puro y lo impuro; en suma, ese «todo o nada» que también será precisamente la máxima del kantismo[13]. Ahora bien, si no hay punto medio entre saber y ser ignorante, entre el conocimiento claro y distinto de mi naturaleza, tomada en los diferentes sentidos legítimos de este término, y su desconocimiento total —abismo de confusiones inextricables—, entre la armonía y el desorden, se seguirá de ello, dado que la acción buena depende del conocimiento verdadero y la acción mala del conocimiento falso[14], que tampoco debe haber punto medio entre el hombre moral y el hombre inmoral. Se obtendría aquí la tajante separación estoica entre los insensatos y los
165 sabios[15] —como en Kant entre la | autonomía y la heteronomía—

13 Kant, *Prologomenea zur jeder kunftigen Metaphysik*, Vorrede, ed. Hart, p. 11: «Entweder alles, oder nichts».

14 Descartes, *Discurso*, Tercera parte: «Basta con juzgar bien para obrar bien»: VI, p. 28, l. 9-10. «Omnis peccans est ignorans»: Carta a Mersenne, 27 de abril de 1637, I, p. 366, l. 10-11.

15 Malebranche añadirá una tercera categoría, la de los «soberbios» (*Segunda meditación cristiana*, parágrafo 19), que abarca a Descartes y a los cartesianos. Éstos creen, en efecto, que la transformación del hombre, el tránsito del desorden al orden, del reino de lo oscuro y confuso al de lo claro y distinto, se hace de manera natural y depende únicamente del hombre. Por un lado, la razón es para ellos tan sólo una luz natural propia del hombre, en vez de ser la luz misma de Dios que le ilumina desde lo alto; por el otro, el conocimiento de lo verdadero

si, como se verá más tarde, este absolutismo en materia moral no estuviera obligado a ceder un tanto, o al menos a cambiar de fisonomía, en virtud de que el hombre vive en un universo cuya perfección es, ciertamente, lo más grande posible, pero sólo relativa y no absoluta[16].

---

basta, según ellos, para generar la buena conducta, siendo así que al tratarse del juicio de amor, la adhesión de la voluntad al verdadero bien supone además la intervención de la gracia del sentimiento, necesaria para neutralizar la atracción del sentimiento. Ésta, capaz de diferir el asentimiento del querer, da a la visión clara del bien el tiempo de oscurecerse, y al sentimiento la ocasión de triunfar. La dependencia del hombre con respecto al cuerpo (obnubilación por el sentimiento, rebelión del sentimiento, esclavitud respecto a las pasiones), que en Descartes depende de causas puramente naturales —hábitos, falta de atención, debilidad de nuestro espíritu— y debe combatirse por medios puramente naturales —esfuerzo de atención, esfuerzo para apartarse del sentimiento, perspicacia, sagacidad, etc.—, depende en Malebranche de una causa ético-religiosa (el pecado original) y de una causa sobrenatural: la voluntad de Dios de poner fin, después del pecado, al privilegio de Adán de ser respetuosamente advertido por los sentidos y de no sujetarse nunca a su acción independiente o rebelde. De ahí, para restablecer la independencia del hombre, la intervención necesaria de un evento histórico ético-religioso: el advenimiento del espíritu cristiano, debido al hecho sobrenatural de la redención, de la encarnación y de la intervención actual de un efecto cuya causa ocasional es Jesucristo: la gracia medicinal. Comprendemos, en estas condiciones, que no pueda decirse que las pasiones son «todas buenas», como lo afirma Descartes, situado en un plano naturalista. Originariamente, todas eran buenas en *el hombre en estado de naturaleza*, es decir en Adán antes del pecado. Actualmente, ellas están pervertidas, porque el hombre está caído. La psicología malebranchista se desarrolla, pues, en el plano de una naturaleza caída y no en el de una naturaleza normal, que ya no existe. Se introduce de este modo, en el interior de la ciencia de la sensibilidad y de las pasiones, un factor sobrenatural ético-religioso, que modifica profundamente toda la economía interna del cartesianismo. De ahí nace, en Malebranche, una teoría sumamente complicada y diversificada de los desórdenes y las perversiones en las diferentes regiones de la obra de Dios. Estas teorías las exponemos en la obra que preparamos sobre la *Metafísica de Malebranche*. Para Descartes, la naturaleza es *actualmente* buena en el fondo de sí misma; la causa de su perversión no es un acontecimiento ético-religioso situado al comienzo de la historia de la raza, sino un hecho puramente humano y natural. En este sentido, los filósofos del siglo XVIII estarán más cerca de Descartes: para Rousseau, por ejemplo, la socialización, principio de la degradación del estado de naturaleza, ocupará el lugar que en Malebranche ocupa el pecado. Cf. Burgelin, *La filosofía y la existencia en J.J. Rousseau*, París, 1952, p. 77.

16 Cf. infra, p. 293 [246].

La atención permite llevar a cabo esta disociación. Puesto entonces en presencia de mi naturaleza en sentido estricto, en su pureza residual y en su autenticidad primigenia, la opongo de inmediato al alma pura y a la extensión pura, de las que ella se ha distinguido. Percibo clara y distintamente, junto con los límites de esas diferentes regiones, los límites a cuyo interior deben circunscribirse mis diversas afirmaciones. Dejando de transgredir tales límites obtengo, a la vez, la pureza y la armonía de todos los elementos de mi naturaleza.

Vemos reaparecer aquí, con esta solución general del error en
166 la región del sentimiento, error que vuelve a presentar todas las | características del error formal debido a mi voluntad afirmante, el problema de los *limites ingenii,* que ya había sido tratado en la Cuarta Meditación, a propósito del error formal en la región del entendimiento. Y es que el problema de los límites está indisolublemente ligado al problema del error formal, pues éste es en todos los casos sólo una afirmación de la voluntad que trangrede los límites de una facultad de conocer. En la Cuarta Meditación, el error formal consistía en la transgresión de los límites del entendimiento por parte de la voluntad. Aquí consiste en la transgresión de los límites del sentimiento por parte de la voluntad, una transgresión enormemente fácil, puesto que el entendimiento, aunque finito, casi carece de límites al lado de la facultad sensible, que es sumamente restringida[17]. Ahora bien, las circunstancias de la vida hacen que el hombre se vea casi fatalmente llevado a reducir de manera abusiva toda su facultad de conocer precisamente a esta facultad inferior sumamente restringida, pues la manera en que el cuerpo se le impone desde su infancia, el cuidado apremiante que de él debe tener, el crecimiento más tardío de las fuerzas y la conciencia del entendimiento, hacen que atribuya al cuerpo cualidades que provienen del sentimiento y que se imagine recibir de las ideas sensibles todos los conocimientos que tiene acerca de él[18]. Cuando a la larga se han acrecentado las fuerzas del entendimiento, también la costumbre se ha anclado profundamente en nosotros, con el correr del tiempo, y para romper sus cadenas hace

17 Cf. vol. I, cap. VII, p. 386 [328].

18 Respuestas a las Sextas Objeciones, IX, p. 234-240; *Principios*, art. 71.

falta un poderoso esfuerzo, una especie de torsión en sentido inverso[19]. Pero si el problema de los límites reaparece, es para tomar una mayor envergadura. Ya no se trata ahora tan sólo de determinar los «límites de nuestro espíritu», sino de determinar los límites de todas las realidades que constituyen el ser del hombre[20] y el límite de las afirmaciones permitidas a propósito de ellas. No se trata únicamente de los límites de sus facultades mentales, entendimiento y sensibilidad, sino de los de la realidad material, pues la validez de las relaciones geométricas debe | detenerse en las fronteras de la esfera de la realidad psicofísica. El análisis cartesiano pone de manifiesto su novedad al no restringirse a la descomposición del espíritu del hombre y al extenderse a la descomposición de la realidad humana en su totalidad: substancia espiritual, substancia material, substancia psicofísica, pero sin dejar de apoyarse nunca únicamente en la consideración de lo que descubro en mi interior. 167

El resultado de este análisis exhaustivo es, por una parte, determinar los límites y el uso propio de cada facultad, y de esa manera someter todos a una disciplina hecha posible por la luz natural, que es la luz de la *razón pura*; es, por otra parte, gracias a esta *justa* y *precisa* repartición de las competencias legítimas, restablecer la armonía entre las tres naturalezas cuya reunión constituye la totalidad de nuestro ser humano. Percibimos aquí la unión de dos fórmulas, la primera de las cuales parece anticiparse

19 Cf. vol. I, p. 39 [39].

20 Esta delimitación de las facultades y de su competencia, de las realidades constitutivas del ser humano y de sus fronteras, se halla implicada en la definición que da Descartes de la ciencia de los hombres: Carta a Elizabeth, III, p. 665; Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 440, l. 10-29; IX, p. 239. Pero la distinción de las diversas facultades no debe hacer perder de vista la unidad del alma: «Quiere que haya en nosotros tantas facultades cuantas son las diversidades a conocer. Pero no veo que se pueda obtener ninguna utilidad de esta manera de hablar (...) Por tal razón prefiero pensar [...] que el alma adquiere todos sus conocimientos mediante la reflexión que ella hace, sea sobre sí misma, para las cosas intelectuales, sea sobre las diversas disposiciones del cerebro al que está unida, para las corporales (...) Pero es muy útil no poner en su haber nada sin antes considerar a título de qué y por qué causa se pone en él, lo cual se reduce, según dice, a que siempre hay que considerar de qué facultad nos servimos, etc.». Carta a Mersenne, 16 de octubre de 1639, II, p. 598, l. 10 y ss.

al kantismo, que asegura la disciplina de las facultades mediante la determinación de sus límites y de su uso legítimo, y la segunda parece hacerse eco del platonismo, que recurre al conocimiento racional para volver a poner en equilibrio los tres elementos constitutivos de nuestra alma y hacer reinar en ésta una armonía fundada en la justicia.

4

El problema de la verdad intrínseca del sentimiento se resuelve mediante esta solución definitiva dada al problema de los límites, mediante el análisis del concepto de naturaleza, que ha disuelto el concepto de pseudonaturaleza para ponerme en presencia de mi naturaleza auténtica, naturaleza verdadera y buena cuyo lenguaje verídico, a saber, el sentimiento, es la voz misma del Dios tutelar y veraz. Por el mismo hecho se halla resuelto el problema general del error en la región del sentimiento. Y se halla resuelto bajo sus dos aspectos, psicológico y teológico.

Por una parte, el error se explica en cuanto a su posibilidad psicológica por una confusión del sentimiento con algo que no es él, lo cual convierte en falsa su verdad intrínseca; y el responsable de esta confusión soy yo, puesto que puedo evitarla. Es verdad que las necesidades urgentes de la vida, con los hábitos que ineluctablemente ellas traen consigo desde mi infancia, parecen excusarme. Pero aunque Descartes no haya tenido ocasión de expresar su pensamiento en esta circunstancia, podemos suponer con él que aquí como en otras partes, dado el problema que tenía que resolver, Dios ha obrado de la mejor manera. Nos ha dado en todo caso, junto con la voluntad, junto con la atención y junto con la luz del entendimiento, todas las herramientas necesarias para
168 no dejarnos engañar. El | sentimiento, tal como Dios lo ha depositado en nosotros en tanto dato inmediato de mi conciencia, es intrínsecamente verdadero. Dios queda, en consecuencia, exculpado de la falta que se le imputaba.

De ese modo se resuelve el problema teológico de la culpabilidad de Dios en el llamado error de los sentidos. Dios no podría considerarse como responsable de las debilidades de lo que

ordinariamente llamamos la naturaleza, ya que ésta no es más que una pseudonaturaleza, cuyos únicos autores somos nosotros y que hemos fabricado con nuestras confusiones y prejuicios. La verdadera naturaleza, cuyo creador es él, es verídica. Nuestra falta de atención, es decir, de libertad, es, una vez más, la única culpable en este caso. Volvemos a encontrar aquí el correlato exacto de la Cuarta Meditación, a la que Descartes remite explícitamente[21]. La confusión mutua del entendimiento y el sentimiento es invocada en la Sexta Meditación como principio corruptor de la verdad del sentimiento, de la misma manera como ella era invocada en la Cuarta Meditación como principio corruptor de la verdad del entendimiento. Tanto aquí como allí, el mal uso de mi libertad, mi falta de atención, explica mi decaimiento y absuelve a Dios. Y sabemos desde la Cuarta Meditación que no tenemos que acusar a Dios de haber introducido en una de las tres substancias que constituyen mi naturaleza en sentido amplio, esa libertad por la que el error puede tener lugar, pues no hay libertad posible sin su posible mal uso, y aunque este mal uso es una imperfección, hay que pensar que en el universo globalmente considerado ciertas imperfecciones de detalle son, sin duda, necesarias para la mayor perfección del conjunto.

21 «Atqui jam ante satis perspexi qua ratione, non obstante Dei bonitate, judicia me falsa esse contingat»: VII, p. 83, l. 24-25.

CAPÍTULO XVII

DE LO VERDADERO Y LO FALSO EN LA REGIÓN DEL SENTIMIENTO

(SEGUNDA PARTE)

1

LA FALSEDAD INTRÍNSECA DEL SENTIMIENTO: CONDICIONAMIENTO INTERNO DE LA UNIÓN DEL ALMA Y EL CUERPO

Unión del alma con todas las partes del cuerpo

La solución del problema del error formal relativo al sentimiento no solventa por ello la cuestión del sentido en su totalidad. Detrás de este problema surge otro, relativo a la falsedad intrínseca del sentimiento. En efecto, el sentimiento parece engañador en sí mismo cuando me hace sentir como bueno lo que es malo para la conservación de mi substancia compuesta; la naturaleza es engañadora cuando me inclina a absorber lo que puede destruirla. Es preciso dar cuenta de esa flaqueza que, al producirse al margen del uso de mi libertad, pone en entredicho la bondad y la veracidad de Dios. Dios es, en efecto, quien sin nosotros ha puesto en nosotros este sentimiento que nos induce a error. Dios parece, pues, irremediablemente responsable.

Este nuevo problema es particularmente arduo, puesto que el medio de solución utilizado hasta ahora, a saber, el mal uso de nuestro libre albedrío, parece excluido de antemano. No obstante ello, lo mismo que en la Cuarta Meditación, subsiste simultáneamente para el filósofo la doble obligación de dar cuenta de la posibilidad técnica de este hecho y de exculpar a Dios. Sin ello, el dogma de la veracidad divina se aniquila y el fundamento de las ciencias se derrumba.

La solución se buscará en la siguiente dirección:

1. Reduciremos al *minimum* el error intrínseco del sentimiento, el cual es imputable al Creador; correlativamente,

llevaremos al *maximum* la parte de nuestra libertad, es decir,
170 de nuestra | responsabilidad en cuanto al error formal, cuya ocasión es la falsedad del sentimiento y del cual ésta puede aparecer, a primera vista, como la excusa. La responsabilidad de Dios se verá reducida en la misma medida: llegará a ser un *minimum*.

2. La explicación de la posibilidad técnica de este *minimum* de falsedad intrínseca del sentimiento será tal, que pondrá en evidencia la bondad absoluta de la intención divina, la cual, dados los términos del problema, ha realizado en este caso el *maximum* de lo que era posible y «deseable». Sin duda, a falta de una realización material *exactamente* perfecta —a saber, la realización de un sistema sensorio-motor cuyas informaciones y reacciones serían siempre y en toda circunstancia rigurosamente exactas e impecables—, sólo se tiene una realización *aproximadamente* perfecta; pero esta diferencia *mínima* entre lo absoluto y lo aproximado no pone en tela de juicio la absoluta y rigurosa veracidad de Dios, porque la *intención* creadora de Dios ha sido, en este caso, *absolutamente* buena. La responsabilidad de Dios, que gracias a la primera consideración había caído ya a un *minimum*, desciende ahora moralmente[1] a cero, puesto que al ser la intención divina absolutamente buena, era imposible hacer algo mejor. Ahora bien, de ninguna manera se es responsable de lo que escapa al propio poder.

El recurso a la bondad absoluta de la intención, a falta de la perfección absoluta de la realización material, se introducirá finalmente en la esfera de la moral humana, donde la realización del máximo posible por parte de nuestra acción (de un máximo relativo y comparativo, no de un máximo absoluto) ocupará el lugar de una realización material absoluta, desde el momento en que se halla inspirada por una intención ***absolutamente buena***: la intención que se dirige hacia lo mejor, a falta del bien absoluto,

1 En el sentido en que Descartes entiende esta palabra. Nosotros diríamos hoy más de buena gana *prácticamente*.

que es irrealizable. De este modo, las principales concepciones de la moral sufrirán una desviación muy apreciable.

La puesta en marcha de esta solución, de inspiración evidentemente matemática, será compleja. Ella comporta correlativamente la demostración de dos verdades que conciernen al condicionamiento interno de la unión del alma y el cuerpo:

1. *La unión del alma con todas las partes del cuerpo*, que será establecida cuando se haya descubierto el modo de penetración del alma en todo el cuerpo, de tal manera que éste se una con *mi* alma hasta el punto que lo llame *mi* cuerpo, y el cuerpo participe plenamente de la unidad indivisible de mi alma a título de cuerpo *humano.*
2. *La unión más particular del alma con una parte del cuerpo*, | que será establecida por el descubrimiento de la estructura sensorio-motriz de la substancia alma-cuerpo, estructura que se deducirá de su principio: la unión de lo indivisible con una parte de lo divisible. 171

Volvemos a encontrar aquí la característica que hemos destacado a lo largo de Meditaciones: la investigación crítica, relativa a los datos inmediatos que descubro en mi interior y a los juicios que nos desvían respecto de ellos (determinación de las diversas clases de valores objetivos, de las diversas clases de ideas, explicación del mecanismo psicológico de las diversas clases de error, etc.), tiene como correlatos demostraciones y afirmaciones relativas a la existencia de las cosas fuera de mi idea y a la naturaleza propia de esas cosas (existencia de mi yo, naturaleza del mismo, existencia y naturaleza de Dios, existencia y naturaleza de los cuerpos externos, existencia y naturaleza de la unión del alma y el cuerpo).

2

Hay indubitablemente una falsedad intrínseca del sentimiento: «Soy directamente engañado por mi naturaleza». Así, por ejemplo, el gusto agradable de un plato envenenado me lleva a degustarlo. Durante la enfermedad, la sed o el apetito me llevan a beber

o comer cosas que pueden hacerme daño. El amputado sigue creyendo sentir el dolor del brazo que ya no tiene, etc.[2]. Es una dificultad totalmente nueva[3]. En efecto, si la misma naturaleza me engaña, Dios no puede ser exculpado. Si el sentimiento mismo es falaz, no puedo disipar la duda con que le he afectado; y si bien Dios no es excusable de habérmelo conferido, mi libertad es excusable de dejarse atrapar por él. El recurso a la libertad de mi juicio y a su mal uso no puede ya ahora llevar al desenlace del drama. Hace falta, pues, descubrir un nuevo procedimiento para declarar a Dios inocente y otorgar validez al sentimiento a pesar de todo.

Se notará, ante todo, que en el caso del envenenamiento de un plato mi naturaleza parece deber ser disculpada, pues ella me lleva directamente a consumir el plato agradable, no el veneno que ahí se halla mezclado y que ella no conoce. Ahora bien, siendo finita, ella no puede conocer todas las cosas[4]. Pero esta explicación no puede dar cuenta del otro caso, el de la enfermedad, en que está claro que la naturaleza es la que me lleva directamente a aquello mismo que es malo: Dios parece entonces irremisiblemente responsable de la falta[5].

172 | Se podrá alegar que Dios ha creado la naturaleza buena, pero que luego ésta se ha corrompido y que la falta resulta sólo de la corrupción de lo que él ha creado. Pero Dios nunca deja de ser el autor de todo lo que ocurre en la naturaleza. Su creación es continua. Tan creador es, pues, de la corrupción como de la bondad originaria de la naturaleza: la falta de la naturaleza descompuesta debe recaer totalmente sobre él[6].

Para intentar exculpar a Dios, Descartes se adentra entonces en otra vía que, notémoslo, no es la suya sino la de los materialistas. Se tratará de disolver el concepto de mi «naturaleza», que es la única en relación con la cual se manifiestan el defecto y la falta, para reducirla a un modo cualquiera de la naturaleza puramente material. En efecto, si *por mi naturaleza* se entiende sólo la máquina de mi cuerpo, es decir, el conjunto de los dispositivos

2 VII, p. 83, l. 26-29; IX, p. 66.
3 «Nova hic occurrit difficultas»: VII, p. 83, l. 26.
4 VII, p. 84, l. 1-7; IX, pp. 66-67.
5 VII, p. 84, l. 8-10.
6 Ibíd., l. 10-15.

puramente materiales por los que este cuerpo se mueve y que se explican enteramente por las leyes mecánicas; si, en suma, se reduce «*la naturaleza del hombre*» (en sentido estricto) al *animal máquina*, es imposible hablar de un defecto. En efecto, descompuesta o no, esta máquina, constituida de modos de la extensión y del movimiento, es siempre y en todos los casos un fenómeno físico totalmente conforme con las leyes necesarias de la *naturaleza física* en general, es decir, del *mundo material* instituido por la voluntad inmutable de Dios[7]. No se podría, pues, hablar aquí de falta en la naturaleza, pues todo en ella transcurre como es debido. No se podría, en consecuencia, hablar de una falta de Dios. Para hablar de una falta de esta índole hay que referirse a algo que se halla fuera de la naturaleza, a saber, al propósito que Dios habría tenido de crear una máquina «en vista de movimientos que allí suelen darse». Así, para declarar que un reloj es defectuoso cuando no marca exactamente la hora, hay que referirse, al margen del reloj material tal como existe en | la «naturaleza» (en sentido físico), a 173
la intención de su fabricante[8]. Pero dicha intención no corresponde a nada real en la naturaleza. Es extrínseca a la cosa en consideración. En otras palabras, la finalidad que atribuimos al reloj, al no ser nada real en el seno de la naturaleza, no podría constituir realmente *su naturaleza*, es decir, una entidad que haría de él una naturaleza distinta de la naturaleza universal a cuyas leyes obedece.

7 Por esta razón, así como el animal debe reducirse a una máquina, puesto que todo en él son sólo modos de la extensión regidos por las leyes de la mecánica, recíprocamente, las máquinas fabricadas por el hombre deben considerarse como cosas naturales, pues sólo funcionan en virtud de las leyes mecánicas que rigen la naturaleza física: «No reconozco ninguna diferencia entre las máquinas hechas por los artesanos y los diversos cuerpos formados sólo por la naturaleza, como no sea que los efectos de las máquinas sólo dependen de la disposición de ciertos tubos, resortes u otros instrumentos, los cuales, al tener que poseer alguna proporción con las manos de quienes los fabrican, son siempre tan grandes que sus figuras y movimientos pueden verse, mientras que los tubos y resortes que causan los efectos de los cuerpos naturales son ordinariamente demasiado pequeños para percibirse por nuestros sentidos. Y es cierto que todas las cosas artificiales son con ello naturales. Pues, por ejemplo, cuando un reloj marca las horas mediante las ruedas de las que está hecho, ello no le es menos natural que lo que le es al árbol la producción de los frutos»: *Principios*, IV, art. 203.

8 Sobre la comparación de la máquina corporal y el reloj, cf. *Discurso*, quinta parte, VI, p. 59; *Tratado de la descripción del cuerpo humano*, XI, p. 226.

En consecuencia, el reloj no puede ser defectuoso en relación con su propia naturaleza, *puesto que no la tiene*: él es pura y simplemente una determinación de la substancia material, un modo de la naturaleza física universal. Tampoco puede ser defectuoso en relación con la naturaleza física universal (es decir, en relación con el mundo de los cuerpos y de sus leyes) pues nada en este reloj ha cesado de serle conforme[9].

A lo mucho se podría decir que el artífice ha cometido una falta para consigo mismo, al ejecutar una obra que desmiente el fin que perseguía. Pero es seguro que no ha cometido ninguna para con el reloj, que, por su parte, es siempre lo que debe ser, a saber, modos de la extensión y del movimiento necesariamente determinados por unas leyes. No hay en este caso ninguna infracción *con respecto a lo que le sería debido*[10]. Dios, en consecuencia, en manera alguna engaña a nadie (incluso si, en este caso, hubiese creado una obra defectuosa con respecto al fin que nosotros le atribuimos); y en todo caso, no engaña a su obra (el hombre, comparado con el reloj). Sólo se habría engañado a sí mismo. Afirmación evidentemente absurda y que, a su vez, sólo sería permitida si conociéramos los fines del Dios creador de los animales-máquinas. Ahora bien, tales fines son impenetrables, mientras que está fuera de toda duda que el ser perfecto no podría engañarse. De este modo, las circunstancias que en la naturaleza material traen consigo la destrucción de las máquinas materiales y su reemplazo por otras, tienen ciertamente una razón suficiente, que nosotros ignoramos, pero que debe extraerse de la mayor perfección del conjunto[11].

El principio de esta argumentación se funda en la teoría de los animales-máquinas. Basta con reducir la realidad *psicofísica*
174 | del hombre a la máquina, es decir, a la realidad simplemente

9 VII, p. 84, l. 15, p. 85, l. 17; IX, pp. 66-67.

10 Expresión de la Cuarta Meditación, VII, p. 55, l. 1-3; IX, pp. 43-44.

11 Sexta Meditación, VII, p. 55, l. 3; y sobre todo Carta a Mersenne, mayo de 1630 (?): «Usted me pregunta luego cuál es por tanto la perfección de los animales brutos y qué ocurre con sus almas después de la muerte. Es una pregunta que no está fuera de mi tema, y le respondo que Dios conduce todo a su perfección, es decir, todo *collective*, no a cada individuo en particular; pues el hecho mismo de que las cosas particulares perezcan y renazcan otras en su lugar es una de las principales perfecciones del Universo»: I, p. 153.

física del animal, para que la «naturaleza del hombre» en sentido estricto se disuelva y llegue a ser, con el mismo título que el animal, un simple modo de la naturaleza material, desprovisto de substancialidad individual, pura determinación de la extensión modificada por el movimiento. Por el mismo hecho, son afectadas de nulidad todas las consideraciones de finalidad en que reposaban los juicios vertidos sobre la naturaleza del hombre y relativos a una insuficiencia del medio con respecto al fin de dicha naturaleza. El mecanismo de la naturaleza física excluye, en efecto, todo recurso válido a la finalidad. En estas condiciones, lo que se denomina «el error directo del sentimiento» no sería otra cosa que una denominación extrínseca carente de consistencia. Ella estaría desprovista de realidad. Por el mismo hecho, Dios sería exculpado.

Volvemos a encontrar aquí un intento de solución calcado de la Cuarta Meditación, donde, para probar la inocencia de Dios, se estableció que el error, pese a su realidad psicológica, carece de realidad metafísica, pues no es una privación sino una negación que no implica nada positivo. Aquí, en una esfera que, sin embargo, ya no es la de la realidad sino la de la finalidad, se intenta probar de un modo semejante que el error llamado error directo del sentido no tiene ninguna consistencia metafísica, porque no tiene ninguna consistencia física. Él no constituye insuficiencia alguna con respecto a lo que le sería debido a *mi naturaleza*, porque no constituye ninguna insuficiencia con respecto a la *naturaleza física* en general, a la que *mi naturaleza* se reduce en su totalidad. Sólo que mientras en la Cuarta Meditación el error, suprimido en tanto privación, subsistía en el plano metafísico en tanto negación y conservaba en el plano psicológico una consistencia privativa con respecto a mí mismo, aquí se desvanece por completo.

En efecto, el error sólo tiene realidad con respecto a un fin. Ahora bien, en la perspectiva de la finalidad, el único ser posible del error es un ser privativo: el error es la privación de una información verdadera debida por el sentimiento a ese todo substancial compuesto, pues aquél tiene como fin permitir la salvaguarda de éste. Por consiguiente, al suprimir el carácter privativo del error, se lo suprime por completo. Esta ganancia excesiva y paradójica sólo ha sido posible por cuanto se le ha retirado todo valor real a la finalidad en relación con la cual el error es concebido.

Pero, por el mismo hecho, se ha aniquilado toda verdad del sentimiento. En efecto, ésta sólo puede concebirse en referencia a la finalidad del sentimiento.

Volvemos a encontrar aquí la oscilación pendular hacia el extremo, que caracterizaba la introducción del problema general del error en la Cuarta Meditación, tras el establecimiento de la veracidad divina. El tránsito hacia el exceso se ponía de manifiesto por el siguiente planteamiento del | problema: «Si todo es 175
verdadero, nada es falso». Aquí, la reducción a cero del error del sentimiento mediante la disolución de nuestra naturaleza en la naturaleza física plantea el problema a propósito del sentimiento según la fórmula correlativa: «Si nada es falso, nada es verdadero». En suma, el error sólo se aniquila porque la misma noción del hombre en sentido estricto se aniquila en cuanto a su realidad, es decir, como naturaleza distinta de la naturaleza corporal. El error se desvanece metafísicamente porque se desvanece psicofísicamente, y se desvanece psicofísicamente porque se ha negado que exista una realidad psicofísica.

3

Esta argumentación, que consiste en absolver a Dios sustrayendo al sentimiento que él ha creado de toda posibilidad de error, fracasa totalmente pues sólo lo sustrae de ella *sustrayéndolo no menos infaliblemente de la verdad*. Al no ser ni verdadero ni falso, el sentimiento ya no tendría significación. No tendría significación porque carecería de fin. Pero al carecer de fin, sólo tendría una causa eficiente y no una razón suficiente. Como no dejaría por ello de subsistir en el alma en tanto cualidad oscura y confusa, fuente principal de los errores del entendimiento, se podría decir que Dios, al crear la cualidad sensible, se habría mostrado absurdo o malvado, lo cual es contrario a la hipótesis. Por consiguiente, así como no se hace otra cosa que condenar mejor al sentimiento si, para rehabilitarlo, se aleja de él la noción misma de error alejando de él toda noción de verdad, así también no se hace otra cosa que anonadar mejor al Dios bueno y veraz si se intenta declararlo inocente quitando al sentimiento toda significación biológica.

Pero para mostrar que tal argumentación es ilegítima no es necesario recurrir a sus consecuencias, basta con reflexionar en el postulado que lo inspira, a saber, la asimilación de la naturaleza psicofísica del hombre a la naturaleza puramente física de la máquina. En efecto, este postulado es contrario a una verdad fundamental anteriormente establecida con certeza en conformidad con el orden, a saber, la existencia de la unión substancial del alma y el cuerpo, constitutiva de ese todo compuesto que denomino «mi naturaleza» en sentido estricto. Precisamente, esta unión substancial impide identificar el cuerpo humano con el cuerpo del animal y con todos los otros cuerpos del mundo físico, los cuales carecen de unidad real y sólo constituyen, en el seno de la substancia extensa, unidades precarias y sin realidad[12]. La realidad de este todo | compuesto 176
mantiene, pues, el valor intrínseco de la finalidad. En este caso, la relación de finalidad no puede ser externa, como por ejemplo la relación del reloj con un fin ajeno a su realidad natural, que es el de su artífice, a saber, indicar la hora exacta; ni nominal, es decir, relativa sólo a la idea que de ella se hace quien la refiere al fin para el que supone que se hizo. Es interna, puesto que el fin al que apunta la naturaleza compuesta le es interior, a saber, su propia conservación, y real, puesto que *forma una sola cosa con la constitución substancial de la cosa*. Ahora bien, es evidente que, para esta naturaleza real, la falsa enseñanza que, mediante la destrucción del cuerpo, conduce a la destrucción de esta naturaleza misma, es un error *en relación con ella misma* y una falta *de lo que le es debido*. El error es, pues, una privación positiva cuyo autor responsable es irremisiblemente Dios. Volvemos a encontrarnos ante el problema.

La identificación de mi naturaleza con la naturaleza puramente material apuntaba a declarar a Dios inocente. La refutación de esta argumentación favorable a Dios hace aparecer algo nuevo en relación con lo que precede. Hasta ahora, la atribución de una nota de falsedad a las cosas mismas y, en consecuencia, al Dios que las ha creado, resultaba de una confusión proveniente de un error del entendimiento generado por la precipitación de mi juicio. Bastaba disipar la confusión para ver desvanecerse la pretendida

12 Carta a Mesland, 4 de febrero de 1645, IV, pp. 166-167; a él mismo (¿1645-1646?), p. 346; *Mundo*, IX, p. 15.

falta de Dios. Aquí, por el contrario, es la argumentación que apunta a exculpar a Dios la que descansa en una confusión debida a un juicio mal iluminado por la luz natural. En efecto, la confusión de mi naturaleza con la máquina material, que constituye el principio del razonamiento, es la confusión de la substancia compuesta con la substancia extensa sola. Implica, pues, uno de esos errores fundamentales que provienen de una falta de claridad y distinción en el conocimiento de mi naturaleza, que vagamente identificada con mi naturaleza en general es tomada confusamente sea por sus tres componentes a la vez, sea por uno de ellos.

Así, pues, después de la confusión de mi naturaleza, estrictamente extensa, con el pensamiento solo, que genera la doble corrupción de la idea del entendimiento por la idea sensible y de la idea sensible por la idea del entendimiento, volvemos a encontrarnos ahora en presencia de uno de los dos aspectos de la confusión de mi naturaleza con la misma extensión. Esta confusión, cuando funciona en beneficio de mi naturaleza, corrompe la física, al convertir las cualidades sensibles en propiedades de las cosas; de ello resulta la física de las formas substanciales y la concepción de los animales como seres informados por cierta especie de alma.
177 Cuando funciona en beneficio de la extensión sola | como ocurre aquí, corrompe mi realidad psicofísica, al asimilarla a la realidad física: identifica el cuerpo humano, informado por un alma, con la pura materialidad del animal-máquina; una confusión propia de la tendencia epicureana y materialista[13]; una confusión que, claro está, Descartes reprueba enérgicamente. Es imposible salvar la veracidad de Dios gracias a una confusión denunciada por una luz natural que esa veracidad garantiza.

4

El fundamento de la refutación de la explicación puramente mecanicista de la naturaleza del cuerpo humano es la verdad anterior-

13 Carta a Plempius, 3 de octubre de 1637, I, p. 413, l. 12. Cf. Epicuro, *Carta a Heródoto*, parágrafo 65; Lucrecio, *De Rerum Natura*, Tercera parte, v. 125-580; Gassendi, Quintas Objeciones, VII, pp. 269-271.

mente demostrada de la unión substancial de ese cuerpo con mi alma, una unión que nos obliga a reconocer un valor real a la finalidad interna del todo substancial. Así, pues, no es la unión substancial la que se prueba por la finalidad de mi cuerpo[14] sino, por el contrario, la finalidad real de mi cuerpo la que se prueba por la demostración de que él está substancialmente unido al alma.

De ello se sigue que dondequiera que la unión substancial es imposible de probar, también es imposible probar la presencia de la finalidad interna real, y que cuando se prueba que no hay ni puede haber unión substancial, se prueba, por el mismo hecho, que en el ser examinado no hay ni puede haber finalidad real sino sólo una combinación puramente mecánica de la que dan razón causas eficientes. Por esto, aunque la máquina del animal sea exteriormente idéntica a la del cuerpo humano, hay que rehusarle la finalidad interna real que se otorga a éste, pues el animal, al no tener alma, es ajeno a toda unión substancial. En consecuencia, al animal se le niega la indivisibilidad fundamental y la unidad numérica que caracterizan al cuerpo humano. En efecto, allí donde falta el alma, «forma del cuerpo», se halla ausente una substancia distinta de la substancia extensa, una verdadera individualidad, y todo se reduce a una incesante circulación de elementos materiales:

> Los cuerpos humanos son *eodem numero* únicamente porque son informados por la misma alma (...) Sea la materia que sea y sea la cantidad o figura que pueda ser, con tal que esté unida con la misma alma inteligente, siempre la consideramos como cuerpo del mismo hombre y como cuerpo total | si no necesita estar acom- 178
> pañada por otra materia para permanecer unida a esa alma»[15].

La unidad numérica del cuerpo de un hombre no depende de su materia, sino de su forma, que es el alma[16]. De ahí la respuesta

14 No más que lo que podemos probar la substancialidad de un reloj por su finalidad: «Rationes omnes ad probandas formas substanciales, applicari possunt formae horologii, quam tamen nemo dicet sustantialem»: Carta a Regius, enero de 1642, III, p. 505, l. 4-6.

15 Carta a Mesland, 9 de febrero de 1645, IV, p. 167.

16 Carta a Mesland (1645-1646), IV, p. 346. Cf. también *Regulae*, Regla 12, X, p. 441, l. 17.

a Gassendi, que invoca la finalidad para probar la naturaleza animada de las máquinas vivientes: «Todo lo que Usted pone a cuenta de la causa final debe referirse a la causa eficiente; por ejemplo, el uso admirable de cada parte en las plantas y en los animales»[17]. La producción y la conservación de los cuerpos de los animales proceden de las mismas causas, aunque más complicadas, que las que determinan la configuración y la subsistencia de un cuerpo cualquiera[18].

De allí parece seguirse algo así como una especie de ruptura en el mundo de los organismos vivientes, pues todos éstos son relegados al puro mecanicismo y privados de toda finalidad interna real, con excepción de uno solo: el organismo humano, que de este modo parece imputable ya no al mecanicismo, sino al animismo. Esta ruptura en el dominio de los vivientes evoca la ruptura que separa en la física la primera ley del movimiento de la segunda y de la tercera[19]. Aquí como allí, ella parece chocar con el principio de la homogeneidad y la continuidad. Se comprende que Leibniz haya querido restablecer esta homogeneidad, al explicar mediante la misma causa final el ordenamiento de todas las máquinas, tanto humanas como animales, en conformidad con la concepción según la cual, dondequiera que hay armonía teleológica interna, hay un alma; a un efecto del mismo orden debe corresponder una causa del mismo orden; la causa del cuerpo del hombre, caso extremo de una serie, es la misma que la de los otros casos de la serie.

Sin embargo, el problema no es tan simple.

En primer lugar, según su doctrina, Descartes dispone de un criterio infalible para descubrir la finalidad allí donde ésta se da, y para excluirla de donde no se da: la presencia o la ausencia del sentimiento. En nosotros, la presencia del sentimiento es la que, en virtud de su enseñanza, cuya verdad es certificada por la veracidad divina, nos revela en la experiencia cotidiana íntima la realidad de nuestra unión substancial con nuestro cuerpo, y por consiguiente la verdad de la relación teleológica, que vincula al sentimiento con

17 Respuestas a las Quintas Objeciones, VII, p. 374, l. 20-23.
18 Ibíd. y Carta a Regius, enero de 1642, III, p. 504.
19 Cf. Leibniz, *Leib. Philos. Schriften* (ed. Gerhardt), VI, pp. 132-133.

las necesidades del organismo. Fuera de nosotros, los hombres, el sentimiento no existe. La ausencia del sentimiento en el animal certifica que éste es sólo una pura máquina. Allí donde falta el sentimiento se excluye necesariamente el alma y, correlativamente, también la unión substancial | que la vuelve posible, lo mismo que 179
la finalidad. Ahora bien, la ausencia del sentimiento en el animal es una verdad, si no necesaria, al menos probable en grado máximo (*maxime probabilis*); es, en todo caso, imposible probar lo contrario[20]. En efecto, el sentimiento es un modo del alma[21]; implica, por tanto, inteligencia; para estar dotado de sentimiento, el animal debe estar dotado de inteligencia. Ahora bien, es cuasi evidente que carece de ésta, pues se encuentra privado de la palabra; sus acciones tienen la perfección del autómata; en fin, carece del poder de variar infinitamente sus reacciones según el cambio infinito de las circunstancias[22].

20 Carta a Morus, 5 de febrero de 1649, v, pp. 276-277. Trátase, pues, allí de *hipótesis equivalentes* de las que una se impone a la otra por su mayor capacidad de explicar los fenómenos. Sabemos que, en este caso, sólo se puede llegar a una certeza moral (la del decifrador), no a una certeza absoluta. Mientras que las hipótesis físicas pueden transformarse en verdades absolutamente ciertas, por su deducción a partir de un principio evidente, la hipótesis de los hombres máquinas no lo puede: ésta es sólo una «cifra», que permite interpretar su comportamiento desde fuera. Ver *supra*, p. 47 [44]. Esta hipótesis no es una invención de Descartes, sino una idea corriente de la época: cf. R. Lenoble, «La evolución de la idea de naturaleza», etc., *Revista de Metafísica*..., 1953, p. 121.

21 Descartes admite, claro está, los términos sentimiento y vida para los animales, pero a condición de que por ellos se entiendan fenómenos puramente materiales. Así, el sentimiento del animal no sería análogo a ninguna otra cosa que, por ejemplo, a la «sensibilidad» del tinte del girasol al ácido y al amoníaco: «No niego la vida a ningún animal, pues la hago consistir sólo en el calor del corazón. No les rehuso ni siquiera el sentimiento, en la medida en que dependa de los órganos del cuerpo»: Carta a Morus, 5 de febrero de 1649, v, p. 278. Cf. también Carta a Plempius, 3 de octubre de 1637, I, pp. 414-416.

22 Carta a x***, mayo de 1638; II, pp. 39-41; Carta a Morus, 5 de febrero de 1649, v, pp. 275-279; *Discurso*, quinta parte, VI, p. 57; Carta a Marqués de Newcastle, 23 de noviembre de 1646, IV, pp. 573-576, etc. La argumentación está dirigida contra Aristóteles (*Hist. Anim.*, IX, cap. 47), Lucrecio (*De Rerum Natura*, V, v. 1056-1090), Montaigne (*Ensayos*, II, cap. XII [(ed. Strowsky)], II, p. 177), Charron (*Sobre la Sabiduría*, I, cap. VIII).

23 Carta a Newcastle, 23 de noviembre de 1646, IV, p. 573; Respuestas a las Cuartas Objeciones, VII, p. 229, l. 10 y ss.

¿Se ha consumado, pues, una ruptura entre el orden de la máquina animal y el de la máquina del cuerpo humano? En ciertos aspectos ello no ocurre de ninguna manera, si se considera en el cuerpo humano únicamente la máquina propiamente dicha, en tanto distinta de la naturaleza compuesta de alma y cuerpo. Que, por otra parte, subsista una distinción de esta índole lo prueban, entre otras cosas, los actos reflejos y los automatismos[23]. Si hay una ruptura entre el orden del cuerpo de los animales y el orden del cuerpo humano, sólo se da en cuanto que el cuerpo humano es la única de todas las máquinas que está substancialmente unida a un alma. Pero tomada en sí misma, esta máquina, con todos sus más ingeniosos dispositivos, se explica lo mismo que la del cuerpo animal, por causas puramente eficientes y físicas, movimientos, impulsos, choques, dilataciones, condensaciones, y de ahí las teorías de la circulación de la sangre, de los espíritus animales, etc. De
180 ahí la comparación de la máquina | humana con un autómata sumamente complejo. En estas condiciones, hay perfecta homogeneidad entre los mismos efectos (máquina animal, máquina del cuerpo humano) y las mismas causas (mecanicismo). Por consiguiente, la finalidad real no es más requerida para dar cuenta de la máquina del cuerpo humano en tanto pura máquina que para dar cuenta de la máquina animal, y la unión de esta máquina con el alma deja subsistir en la máquina todo lo que en ella es puro mecanicismo.

Pero entonces, ¿dónde reside en el cuerpo humano esa finalidad real que se halla en él afirmada por el hecho de estar unido a un alma? De ninguna manera en la relación recíproca de las partes y del todo dentro de la máquina, de la que el puro mecanismo puede dar cuenta suficiente, sino en *la relación de la máquina total con una conciencia interior que le esté vinculada de tal modo que entre la conciencia y la máquina se establezca una relación de medio a fin*: el sentimiento es, en el alma, el medio vuelto hacia este fin de proveer a las necesidades mecánicas implicadas por el funcionamiento y la conservación de la reunión mecánica de las partes del cuerpo; y por otra parte, la conciencia del sentimiento hace que el alma utilice la máquina del cuerpo como un instrumento encaminado a satisfacer las exigencias de la conservación de la máquina. La finalidad no reside, pues, en el conjunto o en el modo del conjunto de las partes del cuerpo, ni en los movi-

mientos por los que estas partes se interactivan, *sino en la relación del alma con ese conjunto mecánicamente explicable.* Gracias a la inserción del alma en el cuerpo, el sentimiento transforma la máquina en fin y sus elementos puramente eficientes en medios; pero el fin verdadero es la conservación de la unión de mi alma con mi cuerpo: para mantener esta unión substancial, el sentimiento adopta la finalidad de conservar las disposiciones del cuerpo que hacen posible dicha unión. En suma, es una finalidad, no del conjunto del cuerpo sino del conjunto del cuerpo y del espíritu, una finalidad psicofísica que, en principio, no introduce finalidad alguna en lo físico. En efecto, la finalidad es la característica de la *unión*: abarca únicamente la *naturaleza compuesta*, no el elemento corporal de la composición considerado aparte de dicha unión.

En este sentido vemos que la indivisibilidad del cuerpo humano no es, en absoluto, el carácter de vínculo recíproco entre las diferentes partes que constituyen el todo de la mecánica orgánica tomada en sí, sino únicamente la pertenencia al alma de la máquina que le está asociada. En consecuencia, la indivisibilidad funcional real del cuerpo humano resulta de su unión con el alma, y no hay ninguna indivisibilidad real en el seno del animal-máquina. Además, la indivisibilidad del cuerpo humano no es la de la | máquina 181
sino la del *hombre*, pues la naturaleza compuesta que lo constituye sólo puede extraer su indivisibilidad del alma que en ella se encuentra, puesto que el alma es la única que posee esta propiedad y se opone por el mismo hecho a la extensión, siempre divisible:

> Nuestro cuerpo en tanto cuerpo *humano* sigue siendo siempre el mismo «*numero*»*[1] mientras está unido con la misma alma. E incluso es indivisible *en este sentido*: pues si a un hombre se le corta un brazo o una pierna, creemos que su cuerpo se divide, tomando el nombre de cuerpo en la primera significación [física], pero no tomándolo en la segunda [psicológica]; y no creemos que quien tiene un brazo o una pierna cortada sea menos hombre que otro[24].

*[1] «numero» en latín = en cuanto al número (N. del T.).

24 Carta a Mesland, IV, p. 167 [cursivas nuestras].

Esta concepción de la indivisibilidad del organismo, propia tan sólo de un organismo efectivamente *animado* que oculta una finalidad psicológica y se reserva en consecuencia únicamente al hombre, es sumamente peligrosa en cuanto a sus consecuencias, puesto que allí donde la indivisibilidad se concibe ausente, la indivisibilidad debe desaparecer. ¿No bastará, en tales condiciones, cortar la pata de un caballo para que éste resulte ser *menos caballo que otro*?

5

Pase lo que pase, por ahora, con esta consecuencia, vemos en todo caso en qué sentido sumamente restringido debe comprenderse la expresión «el cuerpo humano es informado por la misma alma». No se trata, en modo alguno, de una plasmación del organismo material, como si un alma, al encarnarse en la materia, la conformara a ella desde dentro según su propia fuerza, de modo de darle la forma de un organismo, lo cual introduciría efectivamente la finalidad como factor genético y, por tanto, explicativo de la máquina corporal, que cesaría totalmente de ser pura mecánica hasta en la más pequeña de sus partes. Se trata simplemente de una unión íntima del alma con el todo y las partes de la máquina *totalmente hecha*, tal como ésta se produce según las leyes de la física general. De este modo, la naturaleza física realizaría mecánicamente una máquina sumamente complicada que poseería unas disposiciones de tal índole que un alma podría, en cierto modo, *calzarla*, sin haber tenido nada que ver en la fabricación y en la imbricación de sus partes. En el momento en que se inserta en la máquina, el alma, sin dejar de sentir la pasión que proviene de la acción que ejerce sobre ella la materia con la que está unida, experimenta un gozo perceptible que habla de la conformidad que le ofrece esta máquina, a la que las leyes mecánicas han dispuesto
182 tan perfectamente | para recibirla. Dado que esta perfecta disposición de la máquina es la condición primaria que originariamente permite su unión con el alma, se sigue que la primera de todas las pasiones es necesariamente el gozo[25]. Una vez que se consuma la inserción del alma en la máquina, la unión sólo puede sub-

sistir mientras subsista cierta integridad de la máquina. «Creemos que el cuerpo está completo mientras tiene *en sí* todas *las disposiciones requeridas* para conservar la unión»[25] «Siempre tomamos [la materia] por el cuerpo del mismo hombre y por el cuerpo total»[26], «si no tiene necesidad de ser acompañada por otra materia para mantenerse unida a esta alma»[27].

25 «Creo que su primera pasión ha sido el gozo, porque no es creíble que el alma haya sido puesta en el cuerpo antes de que éste haya estado bien dispuesto, y cuando se halla así bien dispuesto, esto nos procura naturalmente gozo. También sostengo que luego vino el amor, por cuanto, al fluir incesantemente la materia de nuestro cuerpo como el agua de un río y al ser necesario que otra materia la reemplace, es apenas verosímil que el cuerpo haya estado bien dispuesto y no haya habido tan cerca de él alguna materia muy apropiada para servirle de alimento, y que el alma, al unirse voluntariamente a esta nueva materia, no haya tenido amor por ella; como también en lo sucesivo tristeza, si ha ocurrido que el alimento hubiese llegado a faltar. Y si ha venido en su lugar otro que no era adecuado para alimentar el cuerpo, ha tenido por él odio. He aquí las cuatro pasiones que creo haber sido en nosotros las primeras y las únicas que hemos tenido antes de nacer»: Carta a Chanut, 1 de febrero de 1647, IV, p. 604, l. 30, hasta la p. 605. Vemos que las pasiones tienen la misma clase de innatismo que los sentimientos (sensaciones) propiamente dichos. Es el innatismo de la naturaleza compuesta. El gozo para el alma no es simplemente un *testimonio verídico* de que las disposiciones del cuerpo a que está unida están conformes con ellas, sino también un *aliciente* que suscita en ella el deseo de hacer todo para mantener estas disposiciones (amor). Las pasiones son, pues, al mismo tiempo *útiles para conservar la vida*, «tan útiles (...) que nuestra alma no tendría motivo de querer permanecer unida a su cuerpo un solo momento si no pudiera experimentarlas»: Carta a Chanut, 1 de noviembre de 1646, IV, p. 538, l. 9 y ss. En esta región de la substancia compuesta, la finalidad es siempre el distintivo de todos los elementos psíquicos que allí se encuentran. Volvemos a encontrar en la pasión las dos características propias de estos elementos y que ya descubrimos en la sensación: es algo vivido cuyo valor, restringido a lo biológico, es por una parte *información* sobre el estado del cuerpo y por la otra, *instrumento* para la conservación del cuerpo. Además, la información, en este caso, se subordina totalmente al objetivo utilitario, el conocer al obrar. De ahí, también en este caso, un perfecto contraste con la región del entendimiento solo en que, por el contrario, la idea se define y justifica en su totalidad por el conocimiento de la verdad y la acción está totalmente al servicio de la especulación. Al estar el hombre constituido por un entendimiento puro y una substancia compuesta, vemos que la concepción de una moral fundada en la ciencia pura (región del entendimiento puro), pero totalmente gobernada por el primado de la felicidad en la *vida presente* (región de la substancia compuesta) debe plantear a Descartes problemas particularmente difíciles.

26 Carta a Mesland, IV, p. 166.

27 Ibíd., p. 167.

Vemos de esta manera que, en estas condiciones, la muerte de un hombre no podría concebirse de otra manera que por el mismo proceso que genera la desaparición del animal-máquina, a sa-
183 ber, por la separación de la máquina física en virtud de causas | puramente mecánicas. En el caso del animal, esta separación tiene como única consecuencia la desaparición de la máquina; en el caso del hombre, ella trae consigo, además, la ruptura de la unión substancial con el alma. No es, pues, el alma la que, al retirarse, quita al cuerpo el principio que mantendría su cohesión orgánica sino, por el contrario, la destrucción mecánica de esta cohesión la que trae consigo la partida del alma y la ruptura de la unión substancial[28]. La introducción del alma en la máquina y su retiro de ella no aportan, en sí mismos, ninguna clase de modificación a la máquina. La disposición y la adecuación de sus partes siguen siendo las mismas y, sin embargo, producese una total transformación interior, en el sentido estricto de esta última palabra. Desde dentro es como el organismo, tal como se halla mecánicamente constituido, se adhiere en todas sus partes a un alma, es decir, a un principio teleológico espiritual, el cual, al experimentar, gracias a su unión con el cuerpo, las peripecias del funcionamiento mecánico y las vicisitudes del estado de la máquina, hace uso de ésta, aplicándose como a su propio fin a la excelencia de este funcionamiento y este estado. La unión substancial no aporta a la estructura del cuerpo físico como tal más modificaciones que la transustanciación a la estructura física del pan de la hostia, cuando éste se convierte en el cuerpo de Jesús. La encarnación y la transustanciación no son, pues, más incomprensibles que la unión substancial del alma y el cuerpo. Ésta, en cambio, no lo es menos, y como allí se trata de los misterios más profundos de la religión, medimos de ese modo hasta qué punto el hecho de la unión es incomprensible, es decir,

28 «Nunca ocurre la muerte por falta de alma»: *Tratado de las pasiones*, art. 6. Cf. también *Descripción del cuerpo humano*, XI, pp. 224-225. Se podría, pues, creer que si la máquina estuviera en buen estado, el cuerpo seguiría funcionando después que el alma se hubiere retirado de él: funcionaría como el cuerpo del animal. Pero hay que creer que mientras el cuerpo humano se halle en buen estado, es decir, dispuesto de tal manera que su unión con el alma sea posible, el alma no se separará de él, pues no hay ninguna razón suficiente para que se separe de él efectivamente, ya que, por lo demás, Dios ha creado el cuerpo humano para que esté unido a un alma.

inconcebible para nuestro entendimiento finito, el cual, por su lado, sólo concibe la distinción radical de las substancias.

6

A pesar de su perfecta coherencia, esta doctrina ofrece una gran dificultad que, sin embargo, no es insoluble bajo ciertos aspectos. Al hacer de la indivisibilidad real de un cuerpo orgánico la consecuencia de su unión con un principio psíquico, ella niega a los cuerpos animales no sólo la finalidad real, sino también | la indivi- 184
sibilidad funcional, y la reserva únicamente al cuerpo humano. Descartes contradice, de ese modo, no sólo al juicio común, lo cual es perfectamente legítimo cuando se le opone un juicio fundado en la luz natural, sino a la evidencia de la fisiología. Pues si juzgo que el cuerpo de un hombre es siempre el mismo cuerpo o el mismo hombre después que se le ha cortado una pierna, es evidente que también el cuerpo de tal o cual animal sigue siendo el mismo cuerpo y el mismo animal cuando es amputado. No es menos evidente que en el cuerpo animal hay la misma indivisibilidad funcional que en el cuerpo de un hombre, a saber, que la ablación de un órgano vuelve defectuosa la totalidad del organismo. Incluso si se niega toda finalidad interna e inmanente en la máquina, ¿no se está obligado a reconocerle la indivisibilidad lo mismo que al cuerpo humano? Ahora bien, Descartes se la rehusa, porque en la máquina hay defecto sólo a condición de que estemos seguros de que en ella hay realmente y de una manera inmanente un *fin*, que es el de «tener en sí mismo esos movimientos que allí solemos constatar»; pero si este fin no es realmente inmanente a la máquina, no hay en ella defecto alguno, ocurra lo que ocurra. Lo único que constato es que la ausencia de uno de sus elementos no da como resultado la misma convergencia de movimientos que la que suelo constatar en ella. Allí donde el común de los hombres cree percibir una indivisibilidad funcional sólo hay coincidencia de las causas eficientes necesarias para producir cierto fenómeno compuesto, en conformidad con las leyes de la mecánica. Hubiera indivisibilidad funcional real sólo si el funcionamiento y la economía de la máquina fueran realmente, es decir, intrínsecamente y de manera inmanente,

el fin de esa máquina. Pero esta finalidad interna e inmanente se da en ella sólo cuando la máquina se constituye como una «naturaleza», es decir, como una substancia que existe por sí, distinta de la substancia puramente extensa. Y constituye precisamente una naturaleza de esta índole sólo cuando está unida a un alma[29]. Ahora bien, sabemos, por las razones invocadas más arriba, que en el animal no hay alma; por consiguiente, el animal no constituye una «naturaleza»; por consiguiente, no posee indivisibilidad funcional. Sabemos, en cambio, mediante una prueba necesaria, que una naturaleza de esta índole existe, a saber, la nuestra. Por consiguiente, nuestro cuerpo, substancialmente unido a un alma, se constituye juntamente con ésta como una «naturaleza», y la indivisibilidad funcional, ausente del animal, debe pertenecerle
185 necesariamente. | De ahí se concluye que aunque la misma máquina corporal, por el hecho de su unión con un alma en una naturaleza substancial compuesta *sui generis*, aparece poseyendo una totalidad real propia y teniendo de tal modo el funcionamiento de este todo como su propio fin, lo que funda su indivisibilidad funcional es únicamente el hecho de que este todo y este funcionamiento de la máquina se manifiestan como siendo realmente un fin *para el alma* que le está unida.

Por otra parte, la máquina como un todo es para el alma un fin sólo en la medida en que ese todo le ha sido unido tal como estaba ya constituido y en que el alma percibe en este todo y en el perfecto funcionamiento de la máquina *el fin de dicha máquina*; en suma, en la medida en que *confiere a la máquina* una finalidad interna. De ello se concluye que la máquina corporal como un todo corporal y su buen funcionamiento no es en sí, es decir, haciendo abstracción del alma, el *fin de la máquina*, y que no hay realmente finalidad interna en la máquina considerada en sí misma, sino que todo ocurre como si la máquina adquiriera esa finalidad y se pusiera a devenir efectivamente para sí misma su propio fin, desde el momento en que se une con el alma en una sola y *misma naturaleza* de la que ella llega a ser el fin. Vemos, al mismo tiempo, que ella es el *fin del alma* sólo en la medida en que el alma, vinculándose con la máquina,

29 La argumentación materialista, fundada en el ejemplo del reloj, tiene pleno valor para el animal lo mismo que para todo autómata.

considera la totalidad y la integridad del funcionamiento de esta máquina como siendo efectivamente el *fin de la máquina*. En consecuencia, la finalidad es aquí posible no en tanto finalidad sólo en mi alma y para mi alma, ni en tanto finalidad sólo en mi cuerpo y para mi cuerpo, sino únicamente como finalidad de mi naturaleza compuesta de alma y cuerpo, al tomar este cuerpo como fin real del todo *psicofísico* y, en consecuencia, al transfigurar en esta naturaleza las relaciones de las partes y del todo en la máquina del cuerpo mismo.

Se comprende entonces por qué Descartes, cuando habla de la indivisibilidad del cuerpo humano, la designa como indivisibilidad de*l hombre*, puesto que no hay indivisibilidad funcional de la máquina material del cuerpo humano, si hacemos abstracción de la unión de esta máquina con un alma en una naturaleza substancial. La unión con un alma es *la que convierte en relación teleológica* con respecto al todo corpóreo la relación en sí puramente mecánica de las partes reunidas en ese todo, y de ese modo es como el organismo corporal adquiere una verdadera indivisibilidad funcional. En efecto, gracias a la unión con el alma, el funcionamiento de la máquina, que se había vuelto físicamente posible mediante la reunión mecánica de sus partes en el todo, tal como ya estaba constituida, llega a a ser para el alma, al igual que este todo mismo, un fin que se trata de asumir. Por el mismo hecho, la adecuación y el juego recíproco de esas partes, sin el cual no sería posible el todo | como resultado, se transforman en un conjunto 186
indivisible de medios indisolublemente ligados entre sí y con el fin que condicionan. De ese modo vemos con toda claridad por qué el cuerpo del animal, aunque presenta una estructura orgánica casi idéntica a la de la máquina material del cuerpo humano, está completamente desprovisto de la indivisibilidad funcional, por el hecho de que no está ligado a ninguna alma en una naturaleza compuesta substancial.

7

Todas estas consideraciones permiten dar un paso más en los arcanos del profundo misterio de la unión del cuerpo y el alma, de lo extenso y lo inextenso, de lo divisible y lo indivisible. Vemos,

en efecto, que aunque, por una parte, la unión del alma y el cuerpo no cambia absolutamente nada ni de la estructura material ni de la disposición real ni de la substancia misma de las partes del cuerpo —en cuanto que éstas siguen siendo extensas— por la otra, modifica radicalmente el fondo en cierto modo irracional de esa estructura. Ella lo transfigura en cierto modo desde dentro y de un extremo al otro hasta en los más ínfimos detalles, al introducir tanto entre sus partes como entre sus partes y su todo una relación nueva, la de la finalidad interna. Esta modificación, que tiene lugar en todo el volumen del tejido del cuerpo, es verdaderamente substancial. Ella deja, sin embargo intactas, no sólo las apariencias externas de la máquina, sino la substancialidad propia de los componentes del cuerpo humano, pues no por ser penetrado de espíritu desde que éste insinúa su finalidad hasta las últimas redes del tejido del cuerpo, deja éste de ser puramente corporal. Estas redes, es decir, estas partes materiales reunidas, no cesan de ser pura extensión. Y por otra parte, no por propagarse en la materia lo más lejos posible y mezclarse con ella lo más íntimamente que se puede concebir, deja el espíritu de ser puro espíritu, al infundirse en ella en virtud de su finalidad. Vemos también que, por el hecho de la metamorfosis total de la estructura relacional de la estofa del cuerpo tan pronto como el espíritu lo penetra de su finalidad, la unión del cuerpo con mi alma es efectivamente una mezcla total. Al propagarse la finalidad al infinito hasta en las partes más pequeñas de todo el cuerpo, el alma se halla en éste absolutamente presente en todo lugar, tanto en el conjunto como en sus partes. Además el cuerpo, divisible por naturaleza, contrae, gracias a la finalidad de la que el alma, al unírsele, inviste toda su organización, algo de la indivisibilidad espiritual, bajo la forma de esa finalidad interna, de esa indivisibilidad funcional
187 que fundamenta su unidad | individual en tanto cuerpo humano, unidad que se mantiene intangible, sean cuales fueren las ablaciones llevadas a cabo. Al mismo tiempo, no deja él de ser divisible, porque sigue siendo materialmente extenso. Recíprocamente, el alma, al propagar gracias a la finalidad su indivisibilidad en todo el cuerpo, se une a toda la extensión divisible del cuerpo en longitud, anchura y profundidad. Sin embargo, ella no cesa de ser indivisible, pues la relación teleológica que propaga en todas las partes

del cuerpo no tiene ella misma nada de extenso ni de corpórea ni, por consiguiente, de divisible. Aunque extendiéndose al todo lo mismo que a las partes del cuerpo, esta relación misma no puede ser ni compartida ni localizada aquí más bien que allá. Entendemos, en consecuencia, que en la naturaleza compuesta el alma pueda *tener extensión sin ser extensa* y que, gracias a esta extensión, ella se vea dotada de una materia que no es el pensamiento. De este modo se explica el pasaje muy conocido y acaso frecuentemente mal comprendido de la Carta a Elizabeth del 28 de junio de 1643:

> Suplico [a vuestra Alteza] consentir libremente en atribuir materia y extensión al alma, pues ello no es otra cosa que concebirla unida al cuerpo; y después de haber concebido esto y de haberlo experimentado vos misma, os será fácil considerar que la materia que habréis atribuido a este pensamiento no es el pensamiento mismo y que la *extensión de la materia es de otra naturaleza que la extensión del pensamiento,* en cuanto que la primera *está destinada a cierto lugar del que ella excluye cualquier otra extensión del cuerpo, lo cual no hace la segunda*[30].

Si la unión substancial funda la teleología de la naturaleza humana y la finalidad del cuerpo humano, la finalidad nos da a cambio la clave que permite explicar lo mejor posible el hecho de la unión substancial tal como nos es dado. No es que de ese modo podamos volver inteligible su posibilidad, rebelde a toda idea clara y distinta y que nuestro entendimiento no comprenderá jamás, puesto que contradice a la separación real de las substancias pensante y extensa y puesto que descansa únicamente en la omnipotencia de Dios, capaz de llevar a cabo lo que repugna a nuestras ideas claras y distintas.

Lo que parecía deber condenar *a priori* una empresa de esta índole es la inconmensurabilidad de los dos términos en consideración. Esta falta de medida común es, a los ojos de los materialistas al igual que de los idealistas, la prueba de que la unión substancial

30 III, p. 694; Carta a Arnauld, 29 de junio de 1648, V, p. 223; Carta a Hyperapistes, agosto de 1641, III, p. 424; Respuestas a las Quintas Objeciones (Contra la Sexta Meditación), n° 4.

del cuerpo y el alma, lo mismo que su acción recíproca, sólo podría ser una pura apariencia. Gassendi ha descrito con vigor los aspectos de esta inconmensurabilidad referida a los aspectos | bajo los cuales el mismo Descartes examina la fusión de los dos términos. La *objeción* es particularmente vehemente en relación con el aspecto que ahora nos interesa, a saber, el de la unión del alma con la totalidad del cuerpo:

188

> Queda aún por explicar cómo puede convencerle esta conjunción y cuasimezcla o confusión, si es verdad que, como dice, Usted es inmaterial, indivisible y sin ninguna extensión, la cual (...) no podría ser tan pequeña que no tenga algún tamaño o extensión. ¿Cómo, si carece de partes, está Usted mezclado o cuasimezclado con las partes más sutiles de esa materia con la que Usted reconoce estar unido, puesto que no puede haber mezcla sin que haya partes capaces de ser mezcladas entre sí? ¿Y si Usted es enteramente distinto, cómo está confundido con esa materia y forma un todo con ella? Y puesto que toda composición, conjunción o unión sólo se hace entre partes, ¿no debe haber cierta proporción entre estas partes? *¿Pero qué proporción podemos concebir entre una cosa corporal y otra incorporal?* ¿No debe, además, hacerse toda unión mediante el contacto muy estrecho y muy íntimo de las dos cosas unidas? ¿Pero... cómo puede hacerse un contacto sin cuerpo? ¿Cómo lo incorporal pueda vincularse con lo corporal para unirse con él y juntarse recíprocamente, si no hay en él absolutamente nada por lo cual pueda unírsele y estarle unido?[31].

A esta argumentación apremiante, que suscribirán en cuanto a su principio tanto Malebranche, Spinoza y Leibniz como Berkeley, y que se funda esencialmente en el principio de la medida común, Descartes se contenta con responder que no se puede comparar la mezcla de dos cuerpos, por diversos que sean, con la del cuerpo y el espíritu, por cuanto se trata de dos cosas completamente diferentes: «Porque aunque el espíritu esté unido a todo el cuerpo, no se sigue de ello que esté extendido en todo el cuerpo,

31 Gassendi, Quintas Objeciones, VII, pp. 313-314 [cursivas nuestras].

porque no es propio del espíritu estar extendido, sino únicamente pensar». El espíritu no tiene necesidad de tener partes para pensar las partes del cuerpo.

Descartes es el primero en suscribir la total incomprensibilidad de la unión de las dos substancias: «Usted no dice nada que me sea contrario», subraya. En efecto, mi entendimiento sólo concibe la exclusión recíproca y de ninguna manera la unión de las dos substancias. Esta unión es un hecho que constatamos, no una verdad esencial que concebimos en su posibilidad intrínseca. Pero aunque juzga que no debemos violar el principio de la medida común, | afirma que este principio no debe prohibirnos admitir 189
la acción recíproca de las dos substancias, pese a su incompatibilidad, puesto que el hecho nos da testimonio de ello. ¿No es precisamente un resultado de la unión substancial el conferirles en cierto modo esa homogeneidad y esa conmensurabilidad que no poseen por naturaleza? Estima, en fin, que la mayoría de las cuestiones que se le plantean no tienen necesidad de ser resueltas para la prueba de lo que él dice[32].

Frecuentemente se ha creído que Descartes se contenta con estas precisiones puramente negativas, y que al volver comprensible únicamente para Dios la incomprensibilidad de la unión de las dos substancias, debe rechazar *a priori* para el hombre toda explicación más avanzada. Pero Descartes no dice que esta unión sea inexplicable, sino sólo muy difícil de explicar[33].

Ahora bien, la teoría de la mezcla mediante la finalidad constituye una tentativa original y positiva de explicar esta unión bajo uno de sus aspectos: la unión del alma con la totalidad del cuerpo. La explicación llegará a su término cuando Descartes

32 Quintas respuestas, VII, pp. 389-390; Carta a Clerselier, VII, p. 213. Cf. Carta a Arnauld, 29 de julio de 1648, V, p. 227: «Ahora bien, que el espíritu que es incorporal, pueda hacer mover el cuerpo, no hay ni razonamiento, ni comparación extraída de otras cosas que pueda enseñárnoslo; sin embargo, no podemos dudar de ello, puesto que experiencias demasiado ciertas y demasiado evidentes nos lo hacen conocer con claridad todos los días. Y hay que tener muy en cuenta que ésta es una de las cosas que se conocen por sí mismas, y que nosotros oscurecemos cada vez que queremos explicarlas por medio de otras».

33 Carta a Elizabeth, 28 de junio de 1643, III, p. 694, l. 1. «Esto es muy difícil de explicar, pero basta la experiencia; ella es aquí tan clara, que no podríamos negarla en manera alguna»: Cf. Conversaciones con Burman, V, p. 163.

haya dado cuenta del otro aspecto: la unión más particular del alma con cierta parte del cuerpo.

Es evidente que la finalidad responde adecuadamente a las exigencias de la primera parte del problema. Al ser a la vez inextensiva e indivisible, pero capaz de extenderse a toda la extensión del cuerpo humano sin dividirse ni materializarse, suministra, entre lo espiritual y lo corporal, lo indivisible y lo divisible, ese *intermedio* sin el cual no nos explicaríamos la realidad de su mutua penetración. Relación de orden intelectual, que no es ni matemática, ni extensa, ni mecánica, ni cuantitativa; forma supra geométrica incorporal que insinúa en el cuerpo su propia indivisibilidad, para dar a ese cuerpo una unidad que lo vuelve indivisible como el alma misma, no localizable aquí más bien que allá, la finalidad, que forma con el alma una sola cosa, hace que ésta penetre hasta en las últimas extremidades del cuerpo. Así, pues, el alma subsiste en este cuerpo siempre una, completa, indivisible e incorporal, aunque sea imposible disociarla de las estructuras más profundas
190 y más íntimas de tal cuerpo. Por tal razón se | halla el cuerpo humano organizado y sensibilizado hasta en sus partes más ínfimas; por tal razón el alma «forma con él algo así como un solo todo» y puede «sentir» dolor en cuanto el «cuerpo es herido», «pese a que ella es sólo una cosa que piensa»[34]. Nos explicamos que cuando cortamos del cuerpo humano una parte sin poner fin a la reunión del todo, el alma, aunque lo juzga disminuido en cuanto a su extensión, no lo considera más disminuido como cuerpo humano que lo que se considera disminuida ella misma[35]; nos explicamos que la unión cese cuando la reunión de las partes del cuerpo llega a su fin. En consecuencia, cuando Descartes habla, sea de la aptitud del alma para unirse con el cuerpo, aptitud por la que puede decirse corporal, sea de la aptitud natural del cuerpo y el alma para unirse substancialmente en un hombre[36], sea de la disposición del cuerpo para unirse con el alma[37], tiene en mientes, por una par-

34 Sexta Meditación, IX, p. 64.

35 Carta a Morus, IV, p. 167.

36 Carta a Arnauld: «Mens etiam corporea dici potest, quatenus est apta corpori uniri»: 29 de julio de 1648, V, p. 223. «Nec ideo negando unionem sustantialem qua mens corpori conjungitur, nec utriusque partis aptitudinem naturalem ad istam unionem...»: Carta al R.P. Dinet, 1642, III, p. 585.

te, la capacidad que posee el alma de penetrar el cuerpo mediante la finalidad y, por la otra, esas disposiciones mecánicas de las partes del cuerpo que son tales que el alma puede introducir la relación de finalidad entre ellas. Pero la finalidad de ningún modo establece entre las dos substancias radicalmente heterogéneas la homogeneidad y la medida común en sentido estricto. Sólo crea el sucedáneo de la conmensurabilidad, pues su propiedad y su función como intermediario son precisamente las de conservar en el seno de la mezcla que ella nos hace concebible bajo ciertos aspectos, la irreductibilidad en sí de los dos elementos mezclados. Este papel de la teleología en tanto factor intermediario de la unión mediante la indivisibilidad funcional del cuerpo humano es claramente especificado en el artículo 30 de la primera parte del *Tratado de las pasiones*:

> *Que el alma está simultáneamente unida a todas las partes del cuerpo*. Pero para entender todas estas cosas con mayor perfección, es necesario saber que el alma se halla verdaderamente unida a todo el cuerpo; que no se puede decir con propiedad que está en una de sus partes con exclusión de las otras, por cuanto éste es uno y en cierto modo indivisible a causa de la disposición de sus órganos, los cuales se relacionan entre sí de tal manera que cuando alguno de ellos es suprimido, el cuerpo se torna defectuoso; y por cuanto ella posee una *naturaleza que no tiene ninguna relación con la extensión* ni con las dimensiones u otras propiedades de la materia de que el cuerpo está compuesto, sino sólo *con todo el conjunto de sus órganos*, como se pone de manifiesto por cuanto no podríamos en modo alguno | concebir la mitad o el tercio de un alma ni qué extensión 191
> ocupa, y por cuanto no se vuelve más pequeña por el hecho de que se cercene alguna parte del cuerpo, sino que se separa totalmente de él *cuando se disuelve el conjunto de sus órganos*[38].

Por profundas que sean estas consideraciones cartesianas, no bastan para disipar todas las oscuridades.

37 Carta a Mesland, fines de 1645, comienzos de 1646, IV, p. 547.
38 *Tratado de las pasiones*, XI, p. 351 [cursivas nuestras].

Hay que notar, ante todo, que la incomprensibilidad fundamental de la unión del alma y el cuerpo, aunque, como hemos dicho, no excluye por principio toda tentativa de explicación accesible a un entendimiento humano, debe, sin embargo, limitarla ineluctablemente. Es verdad que descubrir un elemento que restablezca entre el alma y el cuerpo cierta medida común, medida común entre, por una parte, la finalidad y, por la otra, la disposición conveniente de las partes de la máquina, es algo que contribuye a volver su unión más inteligible. Sin embargo, el carácter ininteligible de esta unión y la fundamental incompatibilidad de las substancias unidas parecen ser requisitos indispensables para dar cuenta de la oscuridad y de la irremediable confusión de mi naturaleza en sentido estricto, es decir, del sentimiento. Todo lo que tiende a restablecer alguna homogeneidad detrás de la heterogeneidad de las dos substancias tiende a volverse contra la teoría que funda precisamente en esta heterogeneidad la existencia de lo oscuro dentro de mí. Sin duda, la relación de finalidad ofrece la ventaja de introducir entre los dos términos una homogeneidad tal que permite a cada uno de ellos conservar su heterogeneidad dentro de la mezcla. Pero el hecho de que, gracias a la finalidad, se efectúe entre ellos la unión sin que se produzca ninguna alteración ni en uno ni en otro, aunque nos permite entender que cada uno de ellos conserva su naturaleza sin dejar de mezclarse substancialmente, no nos conduce en absoluto a entender cómo pueden de ese modo *enredarse* mutuamente de manera de engendrar lo oscuro y lo confuso, es decir, la cualidad propiamente dicha. Lo oscuro y lo confuso atestiguan, no que ellos se mantienen inalterados en el seno de la mezcla, sino que en sí son profundamente contaminados el uno por el otro, hasta el punto de fundirse íntimamente en una naturaleza compuesta en la que se unen propiedades que se oponen entre sí en la perspectiva de los componentes.

192 Esta dificultad puede percibirse desde otro ángulo. La finalidad | como principio de explicación de la unión substancial da cuenta de la penetración del alma en el cuerpo, pero de ninguna manera de la penetración inversa del cuerpo en el alma. En efecto, que el pensamiento contraiga una especie de extensión por el hecho de que, gracias a la relación de finalidad, se infiltra en la extensión total del cuerpo, no tiene nada en común con el cambio

de la naturaleza del alma en cualidades, es decir, en sentimientos oscuros y confusos. Por el contrario, no hay nada más puramente espiritual e intelectual que la relación de finalidad que se introduce al infinito en todas las partes. Así, la penetración de la extensión por el espíritu mediante la finalidad sólo da una explicación parcial de la unión substancial. Para completarse, esta explicación debería comportar una explicación de la penetración del alma por parte del cuerpo, dando cuenta de la cualidad. ¿Pero no es precisamente la imposibilidad de explicarlo todo el requisito de la doctrina de la incomprensibilidad de la unión?

Una segunda dificultad tiene que ver con la manera en que Descartes presenta su tesis, principalmente en el artículo 30 del *Tratado de las pasiones,* citado más arriba. En ese texto, la indivisibilidad funcional del cuerpo aparece como un intermediario gracias al cual el alma se une a la máquina. Sabemos, sin embargo, tanto por *Meditaciones* como por las Cartas (al P. Mesland, al P. Dinet, etc.), que la indivisibilidad funcional es un privilegio de las unidades individuales reales, que por su parte son posibles sólo por la unión de un cuerpo a un alma que lo informa. ¿Cómo, empero, la indivisibilidad funcional que resulta de la unión del alma con el cuerpo y no la propiedad en sí de la máquina puede aparecer al mismo tiempo como la propiedad de la máquina en sí que vuelve posible la unión? Es evidente que Descartes, aunque rehusa la finalidad real interna a las máquinas no unidas a un alma, está sin embargo obligado a reconocer que para que una máquina se una al alma, debe ofrecer en sí ciertas disposiciones que están de acuerdo con la finalidad del alma y que vuelven la unión posible[39]. Cuando «las disposiciones requeridas» desaparecen, nos dice, cesa la unión. Ahora bien, la interdependencia en sí de los resortes de la máquina en relación con su buen funcionamiento es la más indispensable de las «disposiciones requeridas». Sin embargo, en virtud de la concepción cartesiana de la física, la correspondencia de las disposiciones de la máquina con la *idea* de una disposición en vista de un fin, correspondencia que se halla a la base del acuerdo real del conjunto de las disposiciones materiales con el alma, es decir, con el fin que el alma persigue | en la unión, no podría 193

39 Carta a Mesland, IV, p. 166.

implicar la más mínima finalidad interna real en las cosas. La interdependencia de los resortes, que vuelve posible el funcionamiento del todo y sin la que éste no podría convertirse en fin en relación con los resortes, promovidos ellos mismos a la función de medios, no certifica ninguna indivisibilidad real mientras la máquina sólo es considerada como un hecho de la naturaleza física no unido a un alma, por ejemplo en el animal. En el mundo material, este funcionamiento y el conjunto de los elementos de la máquina son vistos simplemente como una combinación en sí precaria que resulta del juego mecánico de las causas eficientes, y no como un fin real en relación con el cual el defecto de uno de los resortes parecería un mancamiento de lo que es debido. Una interpretación de esta índole sólo se vuelve posible cuando sobreviene el alma que, uniéndose al organismo, hace del funcionamiento de éste, en sí, resultado de un juego puramente mecánico, un fin para ella misma, aunque éste aparece también, por el mismo hecho, como el fin del organismo y como razón de la reunión de sus partes. Así, pues, la unión substancial del alma y el cuerpo sólo requiere que la naturaleza física en general engendre, según las leyes del mecanicismo y mediante el juego de las causas eficientes, independientemente de toda causa final, un resultado material tal que el alma pueda unirse substancialmente con él, investirle del carácter de fin en relación con ella y con las partes constitutivas de la máquina, de modo que ésta sea enteramente penetrada por el *nexus* de la finalidad y revele una indivisibilidad funcional.

Ahora bien, es evidente que un acuerdo de esta índole entre los efectos mecánicos de la naturaleza física, a saber, el cuerpo considerado como pura máquina, y las condiciones que se requieren para la encarnación de un alma en ese cuerpo, no es un resultado del azar. También es evidente que, en este caso, hay que hacer intervenir más o menos explícitamente la finalidad trascendente de Dios, quien ha querido que fueran generadas y conservadas por las solas leyes del mecanicismo unas máquinas que tienen partes interiormente dispuestas de tal modo que ellas poseen unas disposiciones acordes con los requisitos de una unión del alma y el cuerpo, es decir, de una relación de medio a fin. ¿No ofrecen, empero, en sí mismas estas disposiciones requeridas por la unión con un alma los animales-máquina? ¿No presen-

tan las mismas características de organización e interdependencia de las partes entre sí y con el todo, que permiten en principio a un alma unirse con ellas, al transformar la referencia relacional puramente mecánica de sus elementos en *nexus* teleológico, confiriéndoles la unidad funcional indivisible? ¿Por qué tales «disposiciones» se mantienen inutilizadas? | Son preguntas que quedan sin 194
respuesta[40]. En esta diferencia de destino reaparece, entre los organismos animales y los organismos humanos, esa incomprensible ruptura que hemos suprimido mediante la reducción de todos los cuerpos animales, incluido el cuerpo humano considerado en su pura materialidad, a simples máquinas. Este insondable misterio no hace más que remitirnos al abismo inescrutable de la sabiduría de Dios, a la impenetrabilidad de sus fines y a la certeza, fundada en el conocimiento de su perfección, de que, «collective», todo en su obra es para lo mejor.

40 La teoría de los animales-máquina asegura, por otra parte, el perfecto funcionamiento y la conservación de la máquina sin ninguna intervención de un alma, y no se ve por qué sería necesario que un alma se introduzca en el cuerpo (del hombre) para proveer al buen funcionamiento y a la conservación de la máquina: «Bien sé que los animales hacen muchas cosas mejor que nosotros, pero no me asombro de ello, pues esto mismo sirve para probar que obran naturalmente y por elasticidad, lo mismo que un reloj, el cual da a conocer qué hora es mejor que lo que nos enseña nuestro juicio»: Carta al Marqués de Newcastle, 23 de noviembre de 1646, IV, p. 575, l. 21 y ss. También aquí hay que resignarse a constatar el hecho. Volveremos a encontrar esta dificultad considerablemente agravada en Malebranche. Pero Malebranche no da como única razón de la unión del alma con el cuerpo las ventajas que el cuerpo obtiene de ella para su conservación (de ella obtiene, por otra parte, otros tantos inconvenientes); añádele una razón de carácter religioso, a saber, que el cuerpo ha sido dado al alma como una especie de cárcel del dolor que le permite, con ayuda de maceraciones, afirmar su espiritualidad y adquirir méritos ético-religiosos. Pero de esta doble función (biológica y ético-religiosa) resultan varias series de complicaciones inextricables. Las desarrollamos en la obra que preparamos sobre la *Metafísica de Malebranche*.

CAPÍTULO XVIII

DE LO VERDADERO Y LO FALSO EN LA REGIÓN DE LO SENSIBLE

(TERCERA PARTE)

CONDICIONAMIENTO INTERNO DE LA SUBSTANCIA PSICOFÍSICA

1

La unión más particular del alma con una parte del cuerpo

LA DEMOSTRACIÓN anterior apunta a salvaguardar la realidad específica de la naturaleza del cuerpo humano —es decir, de «*mi naturaleza*» en sentido estricto— contra una argumentación ruinosa que, con el pretexto de exculpar al sentido de todo error, suprime radicalmente su verdad, al destruir por completo esta naturaleza en provecho de *la naturaleza física en general*. Se ha podido ver que la confusión de estas dos naturalezas es tan funesta cuando se produce en beneficio de la naturaleza extensa como cuando se produce en beneficio de la naturaleza entendida como compuesto psicofísico: aunque en este último caso es la verdadera física la que se vuelve imposible, en el otro es la verdadera psicología del sentimiento la que se arruina en su principio.

La restauración de *mi naturaleza* (psicofísica) frente a la naturaleza física en general, restauración que se apoya en el hecho innegable de la unión del alma y el cuerpo, ha permitido fundamentar la realidad de la finalidad intrínseca de este compuesto y ha revelado la relación teleológica como condición de posibilidad de «*la unión del alma con todas las partes del cuerpo*». De ese modo se ha explicado la finalidad interna propia del cuerpo humano y se ha justificado la función informadora del sentimiento respecto a todos los elementos de la unión, es decir, en definitiva, respecto al cuerpo, cuya conservación se establece como fin de aquélla.

En fin, la veracidad de esta función informadora es garantizada por la veracidad divina.

196 Mas tan pronto como volvemos a otorgar al sentimiento esta función informadora | de nuevo nos encontramos en presencia del problema del error del sentido, el cual desaparecía con la tesis materialista que quita al sentido toda significación teleológica real y, por consiguiente, toda relación con la verdad lo mismo que con el error. Puesto que mi naturaleza es real, fundamentalmente distinta de un simple mecanismo extenso, el error intrínseco del sentido es real. Éste constituye un defecto con respecto a lo que le es debido a mi ser psicofísico: Dios, creador de este ser, es responsable de la falta. Reaparece, pues, bajo una forma infinitamente más temible que antes, el problema de saber «cómo la bondad de Dios no impide que la naturaleza del hombre considerada de esta manera sea defectuosa y engañadora»[1].

Este problema sólo podrá resolverse profundizando aún más las condiciones de la unión real del alma y el cuerpo.

Esta profundización conducirá a la demostración del condicionamiento de «*la unión más particular del alma con una parte del cuerpo*».También aquí Descartes se mantiene fiel a las características del método analítico. El examen de la validez de las facultades llega a postular fuera de éstas unos correlatos. La justificación, en contra de la tesis materialista, de la realidad de la función informadora del sentido en general, tiene su correlato en la demostración del papel de la teleología en tanto factor de *la unión del alma con todas las partes del cuerpo*[2]. A su vez, la justificación de la verdad del sentido en el ejercicio de esta función tendrá como correlato la determinación de los factores de *la unión más particular del alma con una parte del cuerpo*[3]. En conformidad con el principio de la división de las dificultades, Descartes acomete por separado cada uno de estos dos aspectos de la unión substancial.

La demostración de la unión más particular del alma con una parte del cuerpo, que equivale a describir las vías y los medios

1 Sexta Meditación, VII, p. 85, l. 25-27; IX, p. 68.
2 *Tratado de las pasiones*, I, art. XXX, XI, p. 351.
3 Ibid., art. XXXI, XI, pp. 351-352.

por los que el alma se pone en estado de ejercer su función de salvaguarda del compuesto (acción del alma sobre el cuerpo, y a la inversa) apunta aquí, al margen de su objetivo más inmediatamente visible, a justificar *conjuntamente* la verdad de la facultad incriminada (el sentido) y la veracidad del Dios que la garantiza. Esta duplicidad de la investigación es de regla siempre que se trata del error. Será preciso combinar la explicación psicofísica (y ya no psicológica, como en la Cuarta Meditación) con la justificación metafísica.

En lo concerniente al primer punto, el descubrimiento del mecanismo sensorio-motor por el que el sentido es capaz de asumir su función | permitirá establecer que los errores imputables al sen- 197
tido son ineluctables, en virtud de la dificultad del problema que a Dios se le impone. En lo tocante al segundo punto, se mostrará que estos errores se reducen al *minimum* en virtud de la sabiduría y la bondad de Dios. En la generalidad de los casos, en efecto, el sentido dice la verdad; en consecuencia, al ser el error una excepción, la misma falta de Dios, en caso de haberla, es una excepción. Mas puesto que los datos del problema hacían imposible evitar esta excepción, y puesto que Dios no podía realizar una mejor solución, la falsedad que subsiste se muestra aquí como el *minimum* requerido para el *maximum* de verdad, y Dios es exculpado en principio ya por esto. Además, en conformidad con el segundo corolario de su veracidad[4], según el cual Dios siempre coloca el remedio junto al mal que permite, él nos ha proveído de todas las facultades necesarias para prevenir, descubrir y corregir el error. Dios es, pues, cuádruplemente exculpable: exculpable por la inmensidad de la dificultad que hay que vencer, exculpable también por la elegancia técnica de la solución que ha permitido vencerla del mejor modo posible, exculpable además por la bondad y la sabiduría de las que ha hecho gala al elegir la solución más ventajosa para nuestra naturaleza, exculpable, en fin, por la benevolencia que ha testimoniado al poner por añadidura a nuestro alcance los medios auxiliares necesarios para escapar al inconveniente menor del mecanismo

4 El primer corolario es el de que el error es imposible cuando Dios no nos ha dado ningún medio de descubrirlo ni de corregirlo. Cf. *supra*, pp. 228-229 [192-193].

psicofísico elegido. De este modo se revelan a la vez —lo mismo que en la Cuarta Meditación, cuando se trataba del error formal relativo a las ideas del entendimiento— el mecanismo del error del sentido, la bondad y la inocencia del Dios veraz y los medios técnicos de los que el hombre dispone para evitar el error.

Aquí, al igual que antes, la investigación es gobernada por una gran multiplicidad de intenciones y metas que se entrecruzan. Pero esta complejidad se disimula por el objetivo exterior, a saber, el de establecer cómo el alma se halla unida de una manera más particular con una parte del cuerpo, a pesar de que el objetivo profundo es terminar de establecer *las credenciales*[5] del sentido, y ello sin dejar de exculpar una vez más a Dios mediante el descubrimiento de la técnica que ha utilizado para resolver un problema particularmente difícil.

2

La dificultad misma del problema constituye, en realidad, la prue-
198 ba esencial de la inocencia de Dios. La omnipotencia | divina no puede cambiar el dato del problema que se ha propuesto resolver, y que para resolverse efectivamente supone el acierto de una apuesta: unir estrechamente, en vista de su acción recíproca, dos seres radicalmente incompatibles, lo indivisible y lo divisible. Lo que exculpará a Dios de las fallas accidentales del sentimiento son las ineluctables dependencias que estos dos términos, por el hecho de su fundamental heterogeneidad, hacen gravitar en la solución divina, al impedir que Dios, pese a su omnipotencia, llegue más allá de lo mejor posible.

La unión de lo divisible y lo indivisible ya se hallaba implicada en la unión de lo corporal y lo espiritual, tal como ésta se volvió concebible por medio de la finalidad que permite la unión de mi alma con todas las partes del cuerpo. Pero en ese caso sólo se trataba de explicar la unión total de las dos substancias, al tiempo que el hecho de esta unión probaba, a su vez, la realidad

5 II, p. 598, l. 26-30.

de la función teleológica. Resolvíase de ese modo el problema de la *sensibilidad general* del cuerpo humano. Puesto que no hay ni una sola parte de este cuerpo que no esté penetrada de alma, nos explicamos que el alma perciba en el sentimiento la lesión de una parte cualquiera del cuerpo. Entendíase así, gracias a la finalidad, la penetración de lo indivisible a través de toda la masa de lo divisible. Ahora se trata de un problema completamente diferente: el del ejercicio de la causalidad del alma sobre su cuerpo, al considerarse el alma como el centro que padece y actúa. Lo que está en discusión es el *piloto* que guía el navío, no por albergarse en él y verlo fuera de sí, sino por estarle íntimamente —substancialmente— unido a él. El problema de la sensibilidad generalizada es reemplazado por el problema de la relación sensorio-motriz. Ahora bien, este problema es en cierto modo inverso, ya que lo indivisible debe ser considerado aquí, no en cuanto se difunde al infinito en la masa de lo divisible, sino en cuanto se concentra en su totalidad en una parte de lo divisible lo más pequeña posible, a fin de unirse con él de una manera particular como con un centro de movimiento aferente o eferente. Pero una parte de lo divisible, por pequeña que sea, es siempre divisible, pues el átomo no existe. No se ve, pues, en esta divisibilidad material, en la que una parte última queda por siempre inaprehensible, ningún punto indivisible que sea congruente con la indivisibilidad propia del espíritu. Es una dificultad insuperable de derecho, que Leibniz resolverá —o parecerá resolver— como mofándose de ella, cuando pondrá al fondo de la divisibilidad corporal, reducida a una confusa apariencia, la indivisibilidad fundamental de un átomo que al no ser ya material, no sólo será congruente con el alma indivisible, sino exactamente idéntica con ella: «*atomon spirituale*», mónada.

| Mientras sólo se trataba de probar la realidad de la función teleológica y de comprender, gracias a ella, la unión total de las dos substancias incompatibles, la dificultad recaía sólo en la inconmensurabilidad general de lo espiritual y lo corporal. Ahora que se trata de explicar cómo es de hecho posible el ejercicio mismo de esta función, la dificultad se concentra en ese aspecto particular de la incomensurabilidad que concierne a lo divisible y a lo indivisible. Se comprende, en consecuencia, que el orden de las razones imponga, en este lugar de la cadena, establecer de manera 199

cierta que la indivisibilidad es lo propio del alma y la divisibilidad lo propio del cuerpo[6].

Esta prueba es suministrada por la inteligencia, el sentimiento y la imaginación. La inteligencia me hace conocer de inmediato que mi alma es en sí misma una e indivisible; el sentimiento me hace saber que cuando el alma en su totalidad se une al cuerpo en su totalidad, ella se mantiene físicamente un mismo todo, incluso cuando percibe que su cuerpo se halla disminuido en una de sus partes. En fin, mientras que mi inteligencia me enseña que pese a su división en facultades nunca está el alma misma realmente dividida sino que reside completa en cada una de ellas, la imaginación me enseña, por el contrario, que no hay unidad del cuerpo puramente material que yo no pueda fragmentar al infinito[7]. La necesidad de esta demostración en este eslabón de la cadena de las razones le confiere su significación.

La indivisibilidad del alma y la divisibilidad del cuerpo no se demuestran aquí en vista de sí mismas. Es cierto que gracias a ello acrecentamos nuestro conocimiento de las dos substancias; ponemos al descubierto la absoluta unidad de nuestra alma, en contra de aquéllos que quieren dividirla en facultades[8], probamos que es completamente diferente del cuerpo; descubrimos el medio de establecer, como lo hacen el *Discurso* o el Compendio de las
200 Meditaciones[9], que ella | es inmortal. Pero estas consecuencias,

6 VII, p. 85, l. 27-30; p. 86, l. 1; IX, p. 68.

7 VII, p. 86, l. 1-13.

8 VII, p. 86, l. 7-10; IX, p. 68; *Tratado de las pasiones*, art. 47; Carta a Plempius, 14 de febrero de 1638, I, p. 523.

9 El argumento en favor de la inmortalidad del alma fundado en su indivisibilidad, es decir, en su inmaterialidad, sólo podía ser, a los ojos de Descartes, un argumento secundario, hasta que no se establecieran la substancialidad del alma y la distinción real de las substancias. En el siglo XVII, la demostración generalmente en uso consiste en probar la inmortalidad del alma simplemente por su inmaterialidad; ahora bien, como todas las formas son inmateriales, de ello se sigue que el alma de los animales puede aparecer, también ella, como inmortal. Simétricamente, los empiristas, apoyándose en la continuidad entre el hombre y el animal, entre el intelecto y el sentido, llegaban a la conclusión de la destructibilidad del alma humana lo mismo que del alma de los animales. Descartes, por su teoría de la substancialidad del alma, realmente distinta de la substancia extensa, y por su reducción de los animales a máquinas extensas, destruye en sus raíces las tesis escolástica y empirista, y puede pensar que gracias a esta

que Descartes señala aquí (salvo la última), tienen para él un interés puramente secundario. En lo que atañe a la diferencia total de las dos realidades, Descartes incluso subraya que es algo que ya «ha aprendido suficientemente en otro lugar»[10]. Toda la razón de ser de esta demostración consiste en poner en su lugar los dos elementos incompatibles que Dios tiene la tarea de unir de la mejor manera, a fin de permitir la acción recíproca del alma y el cuerpo; en establecer los términos de este problema de geometría metafísica (unir lo divisible con lo indivisible en vista de su acción recíproca) que supera en dificultad a todos los problemas de cuadratura que pueda presentar la geometría humana. Y la contextura de nuestra naturaleza en el sentido estricto del término ha nacido de la solución que Dios ha encontrado a este problema de una manera incomprensible.

Pero al intentar penetrar el secreto de esta geometría metafísica, ¿no va el entendimiento a confrontarse temerariamente con lo más incomprensible que hay en el seno de lo incomprensible?

Cuando se trataba de saber cómo lo espiritual y lo indivisible, en general, podía difundirse a través de la masa corporal, a la que confiere su unidad sin dejar de mantenerse él mismo, el entendimiento había acertado a remover el obstáculo de la inconmensurabilidad, al concebir la insinuación de la relación de finalidad al infinito entre todas las partes del cuerpo. Pero ahora se trata —y ésta es una dificultad mucho más aguda— de la unión más particular de lo indivisible con una parte privilegiada de lo divisible, de manera tal que el primero se halle informado de lo que ocurre en el segundo y puedan ambos actuar el uno sobre el otro[10bis].

No nos sorprende ver a Gassendi poner de relieve la incomprensibilidad de esta segunda clase de unión en términos no menos apremiantes que al tratarse de la primera:

> (...) Si no es Usted más grande que un punto (...) ¿cómo se halla unido al cerebro o a una de sus partes, la cual (...) no podría

refutación ha establecido la inmortalidad del alma de una manera racional y suficiente. Cf., a este propósito, la tesis inédita de la Srta. J. Russier, *El problema de la inmortalidad del alma en Descartes*.

10 VII, p. 86, l. 15; IX, p. 68.

10bis Cf. Sexta Respuesta (Sexta Objeción), IX, p. 240.

ser tan pequeña que no tenga algún tamaño o extensión? ¿Cómo, al ser el dolor una alteración o al darse siempre con alguna alteración, puede alterarse una cosa que al ser menos visible que el punto, no puede hacerse otra o cesar de ser lo que es sin ser completamente aniquilada? Además, cuando el dolor procede del pie, del brazo o de varias partes juntas, ¿no es necesario que ha-
201 ya | en Usted varias partes en las que lo reciba de manera diversa, por miedo de que este sentimiento de dolor sea confuso y le parezca provenir de una sola parte? Pero, para decir las cosas en una palabra, siempre se mantiene la dificultad general de saber cómo lo que es corporal puede hacerse sentir y tener comunicación con lo que no es corporal, y qué proporción puede establecerse entre uno y otro[11].

Felizmente, para con esta segunda clase de unión ocurre lo mismo que para con la primera: no tenemos que entender sino inclinarnos ante un hecho, es decir, ante los resultados prácticos de la solución que Dios ha llevado a cabo. El sentimiento pone esta solución ante nuestros ojos como un hecho cumplido sobre el que nuestra reflexión puede ejercitarse. El entendimiento puede entonces descubrir los datos teóricos del mismo; puede incluso, al relacionar entre sí las experiencias aportadas —una de ellas por el sentimiento inmediato, otra por el conocimiento claro y distinto de los mecanismos corporales que dependen de la sola extensión. El comprender, si no el mismo acto de la unión, que se le escapa irremediablemente, al menos el resultado, es decir, el conjunto de los procedimientos que Dios ha establecido para hacer posible la acción recíproca del alma y el cuerpo.

Por tal razón, cuando Descartes habla de su «explicación de la unión que se da entre el alma y el cuerpo»[12], no remite en absoluto a una teoría que volvería concebible lo inconcebible, pues nunca se comprenderá que una parte divisible esté unida con lo indivisible. Conténtase con describir el conjunto de mecanismos materiales por los que el poder de Dios ha podido, de hecho,

11 Quintas Objeciones, VII, pp. 313-314.

12 Carta a Clerselier, ibíd., p. 213, l. 16-17. «De lo cual aún no ha tratado» (será objeto del *Tratado de las pasiones*).

a partir de la unión, hacer posible para lo indivisible en el interior de mi substancia compuesta un conocimiento constante y seguro de lo que ocurre en lo divisible. Se descubrirá entonces que al estar dados los términos en cuestión, a saber, lo indivisible y lo divisible, no podían inventarse mejores mecanismos y que sus inconvenientes, ineluctables en virtud de la naturaleza de los términos por unir, son el menor de los males.

3

La descripción de estos mecanismos muestra cómo las *partes* de este cuerpo divisible se hallan ordenadas de hecho para permitir obrar, por una parte, al cuerpo sobre el alma, que por ser indivisible *carece de partes*, y por otra, al alma sobre el cuerpo. Constatamos ante todo que la mente no recibe inmediatamente | la impresión 202
de todas las partes del cuerpo sino de una sola de ellas, que es una de las más pequeñas y está situada en el cerebro. Es la glándula pineal, que Descartes no designa aquí por su nombre[13]. Luego constatamos que en virtud de esta impresión es como la mente siente algo, y que la variación del sentimiento depende de la variación en la disposición de esa pequeña parte y no de la variación en la disposición de todas las otras partes. Observamos que el movimiento de una parte del cuerpo que se hace por medio de otra muy alejada, también puede hacerse por medio de cualquier otra parte intermedia: por ejemplo, el nervio que termina en el pie puede ser puesto en tensión a partir del pie; él tira entonces, a manera de una cuerda, esa pequeña parte del cerebro en que termina, y mi naturaleza me hace sentir dolor en el pie; pero el nervio puede tirarse a partir de la pierna, de la cadera o de los riñones: él tirará entonces de la glándula de la misma manera, y mi naturaleza me hará sentir el mismo dolor en el pie.

Ya que cada sentimiento de mi mente corresponde a una nueva disposición de la glándula y a cada nueva disposición corresponde un movimiento que la causa, sólo puede haber un único sentimiento que corresponda a cada uno de los movimientos

13 Sexta Meditación, VII, p. 86-87.

que modifican a la glándula. Por ejemplo, el movimiento que imprime a la glándula el nervio que va del pie al cerebro sólo puede darme, o el sentimiento de que tengo un dolor en el pie, o el sentimiento de que tengo un dolor en el cerebro, o el sentimiento de que tengo un dolor en un lugar cualquiera del trayecto que va del pie al cerebro. Dios podía elegir establecer la naturaleza de tal manera que en este caso me dé uno u otro de los tres sentimientos, pero la necesidad del mecanismo excluía que pudiera darme unos y otros a la vez. Ahora bien, Dios ha establecido que ella me daría el sentimiento de que tengo un dolor en el pie. De este modo se explica satisfactoriamente la ilusión de los amputados: hálese el nervio de donde se hale, siempre resultará de ello el mismo movimiento; del mismo movimiento, la misma impresión de la glándula, y de la misma impresión de la glándula, el mismo sentimiento, es decir, en este caso, el dolor del pie. De una manera semejante se explica la sed del hidrópico y todos los apetitos patológicos engañadores y dañinos[14]. Si ahora consideramos la elección hecha por Dios, a saber, que el dolor ligado con el movimiento de mi glándula se sienta en el pie y no en el cerebro o en algún otro punto del trayecto que va del pie al cerebro, se percibe
203 que es | la más apropiada y de ordinario la más útil para la conservación del cuerpo humano cuando éste se halla completamente sano, y que «en esto no se puede desear ni imaginar nada mejor»[15]. Lo mismo ocurre con los otros apetitos y tendencias. Sin duda, cuando el movimiento del cerebro es causado por el nervio a partir de otro lugar que el pie, soy fatalmente engañado por mi sentimiento, que sólo puede ser en todos los casos un dolor en el pie. Pero esta ocasión es muy rara y es con toda evidencia preferible que yo me engañe excepcionalmente y no en la generalidad de los casos. Lo mismo ocurre con la hidropesía: «Es mucho mejor que [la sequedad de la garganta] engañe en esa coyuntura que si por el contrario engañara siempre, cuando el cuerpo se halla bien dispuesto; y así en los otros casos»[16]. Vemos que esta explicación de la unión del alma y el cuerpo no puede ser menos

14 VII, pp. 86-87; IX, p. 65.
15 VII, p. 87, l. 19-28, p. 88, l. 15-18; IX, pp. 69, 70.
16 VII, p. 89, l. 5-8; IX, p. 71.

metafísica. No concierne en absoluto a la solución de principio de la posibilidad de la unión de una parte de lo divisible con un indivisible, lo cual está por encima de los recursos de nuestro entendimiento. Conténtase con dar una interpretación psicofísica de hechos que se hallan enteramente fundados en la *física* del cuerpo humano y en experiencias que nos presentan la solución completamente lista[17]. Escapa, por consiguiente, a todas las objeciones de Gassendi:

> ¿Cómo un indivisible puede unirse a una parte de lo divisible, incluso si ésta es infinitamente pequeña? ¿Cómo un indivisible puede recibir diversos sentimientos que proceden del pie, del brazo y de varias otras partes similares, sin que se confundan en uno solo y parezcan venir de una sola parte, etc.[18].

Según Descartes, estos problemas nos sobrepasan en el plano teórico. Constatemos que Dios los ha resuelto en la práctica. Basta por consiguiente que nos limitemos a considerar en el hecho físico y psicofísico lo que podemos captar experimentalmente de las implicaciones de esta solución.

4

Es sin embargo innegable que la interpretación del hecho deja traslucirse como en filigrana su conformidad con la hipótesis de una unión de lo divisible y lo indivisible en la que el alma es considerada como un punto indivisible —*punto metafísico*— | cuya 204
unión con una parte de lo divisible se concibe sólo por cuanto esta parte sería un punto *físico* lo más cercano posible al punto *matemático*. En la concepción de «la unión más particular del alma con una parte del cuerpo», la imagen del punto metafísico desempeña un papel simétrico al que desempeña la relación teleológica

17 «La física me enseña que, etc...»: VII, p. 87, l. 5; IX, p. 69. «Como lo certifican una infinidad de experiencias...»: VII, p. 68, l. 18; IX, p. 69. «La experiencia me da a conocer que todos los sentimientos que la naturaleza nos ha conferido son tales como acabo de decir...»: VII, p. 87, l. 25-26; IX, p. 72.

18 Objeción de Gassendi, VII, p. 344.

en la concepción de la unión general del alma con el cuerpo total. Hay que notar que Leibniz utiliza estas dos ideas en las diversas concepciones que pudo formarse de la unión interna del cuerpo y el alma; concepciones que, por otra parte, son completamente diferentes de las de Descartes.

Es a todas luces evidente que esta hipótesis gobierna toda la economía de la teoría. En efecto, la estructura de la máquina se presenta como un haz de hilos que parten de la periferia para converger en el centro. Se piensa que el alma indivisible se halla presente en este punto físico, situado en la glándula, tan cercano a lo indivisible como un punto físico puede estarlo de un punto matemático. Es un movimiento instantáneo[19] y por lo tanto indivisible, que al ejercerse de la periferia al centro (o viceversa, en la acción del alma) llega a halar el punto físico, cuasi indivisible, para determinar en el espíritu indivisible que le está unido un sentimiento indivisible correspondiente, pues el mismo sentimiento indivisible está siempre ligado con el mismo movimiento indivisible. Pero la línea que va de la periferia al centro es, por su lado, divisible en una infinidad de partes o puntos por los que el movimiento indivisible que remata en el centro se comunica en el instante. Sea cual fuere el punto de partida del movimiento, es decir, el número de puntos que están sujetos a ese movimiento desde el origen hasta el centro, el movimiento es en sí siempre el mismo. Y como el sentimiento indivisible que le está ligado es el mismo cuando el movimiento sigue siendo el mismo, el sentimiento es necesariamente indiferente al punto inicial del movimiento y al número de partes que el movimiento mueve en lo divisible entre el punto inicial y el punto terminal. Al ser siempre la proyección de la infinidad de puntos de un radio sobre el centro sólo un punto indivisible, la impresión del punto físico al que el alma está ligada se mantiene idéntica, e idéntico también, por el mismo hecho, el sentimiento indivisible del alma, sea cual fuere el punto inicial del movimiento.

19 Movimiento sin transferencia, trátase de una tracción. De ahí la instantaneidad absoluta del movimiento. Cf. igualmente *Dióptrica*, IV. *Discurso*: «Del sentido en general», y VI: «De la visión»; Carta a Newcastle, octubre de 1645, IV, p. 326, l. 15 y ss.

Así, pues, en virtud, por una parte, de las relaciones geométricas necesarias que vinculan la indivisibilidad del punto con la infinita divisibilidad de la línea que él remata y, por otra, de la indivisibilidad | del alma identificada con la indivisibilidad del 205
punto, Dios estaba obligado:

1. A limitar a un solo y mismo sentimiento indivisible el efecto que pueden producir en el alma los movimientos que tienen tantos diferentes puntos de partida posibles cuantos puntos posibles hay en el trayecto infinitamente divisible del nervio.
2. A elegir, en consecuencia, entre esta infinidad de puntos diferentes, aquél a que convenía referir el sentimiento idéntico para llevar a cabo lo mejor.

La dificultad del problema ha impuesto por completo su solución, que consiste en *combinar la geometría con el principio de lo mejor*.

En la Cuarta Meditación el error formal se fundaba en la presencia, dentro de nuestra alma, considerada separadamente, de una desproporción debida a la unión de un entendimiento finito y una voluntad infinita. Él se explicaba por un *mecanismo psicológico* de transgresión de los límites del conocimiento, puesta en obra por el mal uso de la libertad humana. En la Sexta Meditación la falsedad intrínseca del sentido se basa en la presencia, dentro de nuestra substancia psicofísica, de una desproporción entre lo divisible y lo indivisible que se encuentran allí unidos; ella se explica por un *mecanismo psicofísico* de acomodación más o menos perfecta del uno al otro. La dificultad que nace de esta desproporción plantea un problema, no para la criatura humana, como cuando se trataba de la desproporción entre nuestro entendimiento y nuestra voluntad, sino para Dios. Sólo que Dios no es como el hombre, débil e imperfecto; al ser omnipotente y absolutamente bueno, reduce al *minimum* el defecto que resulta de esta desproporción, y esto mediante la más elegante de las soluciones posibles, nacida de una geometría superior. En todo caso, la unión más particular del alma con una parte del cuerpo gracias a la unión de una parte de lo divisible con lo indivisible, se manifiesta claramente en la esfera de la falsedad intrínseca del sentido como lo simétrico de la unión

del entendimiento finito y la voluntad infinita en la esfera del error formal. En fin, la psicofísica depende del problema teológico de la inocencia de Dios, de la misma manera que la psicología racional en la Cuarta Meditación.

5

La explicación de los mecanismos que condicionan la unión más particular del alma con una parte privilegiada del cuerpo da cima a la teoría general de la unión del alma y el cuerpo. Para abarcar ahora al hombre en su integridad, hay que reintegrar la naturaleza
206 *stricto sensu*, según los dos modos de su condicionamiento | tal como éstos acaban de ser descritos, en el «agregado» que constituye al todo humano (la naturaleza en sentido amplio) y del que ella es sólo un elemento. En suma, hay que concebirla como unida con la pura extensión y con el puro pensamiento.

¿Cómo representarse esta última unión?

¿Debemos pensar que hay una *parte* de mi alma que es puro pensamiento, una *parte* de mi cuerpo que es pura extensión y, en fin, otra *parte* que sería unión del alma y el cuerpo? ¿No observamos, en efecto, que muchos pensamientos no tienen correlativos en modificaciones de mi cuerpo, y que por otra parte el funcionamiento de muchos órganos de mi cuerpo es automático y se halla sustraído a la voluntad y a la conciencia? Así, Jean Laporte, al observar que para Descartes la naturaleza total del ser humano comprende, además de la substancia compuesta, el alma pura y la extensión pura, cree que de ello se sigue que la naturaleza *stricto sensu* deja de lado una parte de la vida del espíritu y una parte de las determinaciones de nuestro cuerpo[20].

Es ciertamente verdad que, en un sentido, «a diferencia del paralelismo spinozista o de la armonía preestablecida leibniziana, la unión cartesiana no concierne a toda la vida del espíritu ni al comportamiento del cuerpo en su totalidad»[21]. Hay que notar, sin embargo, que el alma se halla unida con todas las partes del

20 J. Laporte, *El racionalismo de Descartes*, p. 236.
21 Ibíd., nota 1.

cuerpo y que «no se puede decir con propiedad que esté en alguna de sus partes con exclusión de otras, por cuanto éste es uno y en cierto modo indivisible»[22]. Nos equivocaríamos, pues, si entendiéramos que una parte de nuestro cuerpo es ajena a la unión. En consecuencia, y de acuerdo con la unidad y la indivisibilidad fundamental del ser humano, no podemos concebir en el hombre la unión y la distinción de las tres substancias que lo constituyen como un acoplamiento exterior de partes yuxtapuestas.

Al ser «uno y en cierto modo indivisible», el cuerpo humano no podría dividirse en dos partes, de las cuales una sería una extensión mezclada con alma y otra una extensión pura que el alma no penetraría. En efecto, necesariamente consideraríamos esta última parte como perteneciente no a *mi* cuerpo, sino al mundo material que me es exterior, pues sólo considero como perteneciente a mi cuerpo lo que es penetrado por mi alma. Así, en virtud de su misma unidad indivisible, sólo mi cuerpo *completo* puede ser substancia psicofísica bajo cierto aspecto, así como sólo mi cuerpo *completo* puede ser pura substancia extensa bajo otro aspecto. No hay, en efecto, ninguna de sus partes | que no sea extensa a lo largo, a lo ancho y en lo profundo, que no sea divisible al infinito, que no esté plena y estrictamente sujeta sólo a las relaciones geométricas y a las leyes de la mecánica general, etc.[23]. Pero por otro lado, tampoco hay una sola de sus partes que no esté penetrada de alma. Es por ello que mi alma percibe sensiblemente la lesión de una parte cualquiera de mi cuerpo, siente dolor tan pronto como se perturban las funciones orgánicas normalmente inconscientes, experimenta un bienestar general difuso (cenestésico), a saber, el *gozo*, cuando el sentimiento es satisfactorio y desde el momento en que se halla insertada en un cuerpo perfectamente dispuesto para recibirla[24]. Es cierto que el funcionamiento automático de la máquina se explica en mi cuerpo de la misma manera que en el animal, sólo por mecanismos

207

22 Tratado de las pasiones, art. XXX.

23 Se ha visto *supra*, en las pp. 215 y ss. [181 y ss.], que aunque la finalidad penetra en el cuerpo humano en su totalidad, bajo ningún título interviene como factor genético y explicativo de su organización.

24 Carta a Chanut, 1 de febrero de 1547, IV, p. 604.

que resultan exclusivamente de la extensión; pero hay una diferencia capital entre la mecánica humana y la mecánica animal, y es que la primera es al mismo tiempo sede de una sensibilidad general. Todos los comportamientos involuntarios e inconscientes del cuerpo humano no pueden hacer que se encuentre fuera de mi naturaleza *stricto sensu* una parte cualquiera de mi cuerpo, pues éste está en relación de reciprocidad con aquélla.

En la naturaleza *stricto sensu* podemos discernir en cierto modo algo así como tres zonas concéntricas. La más estrecha es la de los comportamientos imputables a la voluntad consciente (por la acción del alma sobre la glándula pineal). La segunda, que engloba ésta y la desborda, es la zona de los comportamientos generalmente imputables al aparato sensorio-motor, cuyo centro es la glándula pineal. Estas dos zonas pertenecen a la unión más particular del alma con una parte privilegiada del cuerpo. La tercera, que es la más amplia, es la de la sensibilidad generalizada y describe el área de la unión del alma como un todo con el cuerpo como un todo. Ahora bien, es evidente que lo que se excluye de la primera zona no por ello se excluye de la segunda; y lo que se excluye de las dos primeras no se excluye de la tercera, es decir, no se rechaza de mi naturaleza *stricto sensu* a la naturaleza puramente física. Que la *sensibilidad general* dependa de la unión del alma con el cuerpo como un todo y desborde la zona más particular de la unión del alma con una parte privilegiada del cuerpo, se sigue con evidencia de ciertos textos. Los sentimientos elementales de dolor, hambre, sed, se explican por el hecho de que «estoy unido
208 muy estrechamente y tan confundido y mezclado [con el | cuerpo] que formo algo así como *un solo todo con él*». Estos sentimientos, «maneras confusas de pensar, provienen y dependen de la unión y como de la mezcla del espíritu con el cuerpo»[25]. La unión más particular del alma con una parte del cuerpo concierne al ejercicio inmediato de las funciones del alma sobre el cuerpo, en suma, al alma en cuanto que es no sólo substancia unida con el cuerpo, sino también piloto del cuerpo y aquello que preside la vida racional del ser humano. De ahí la *sensibilidad diferenciada*, de ahí el aparato sensorio-motor centrado en la glándula pineal, que

25 Sexta Meditación, VII, p. 81; IX, p. 64.

pone a disposición del alma el instrumento complejo necesario para una información cambiante y variada y la respuesta eventual de la voluntad motriz[26]. Lo mismo ocurre con el alma, la cual es indivisible no sólo «en cierto modo» como el cuerpo humano, es decir, de prestado, en virtud de la unión con un ser indivisible que la informa, sino por esencia y de una manera absoluta. En virtud de esta indivisibilidad fundamental, es imposible que el alma comprenda dos partes, una de las cuales sería puro entendimiento y otra substancia compuesta; ella sólo puede ser en su totalidad, bajo cierto aspecto, substancialmente compuesta y por tanto sentimiento; bajo otro aspecto, substancia pensada y por consiguiente puro entendimiento. El alma, en efecto, siempre se halla completa en cada una de sus facultades[27].

6

La tarea que incumbía a la última parte de la Sexta Meditación está cumplida cabalmente gracias a la explicación de la unión más particular del alma con cierta parte del cuerpo. El doble problema psicofísico y metafísico planteado por la falsedad intrínseca del sentido —paralelo al doble problema psicológico y metafísico planteado por el error formal— alcanza su solución perfecta: por una parte, conocemos un mecanismo (psicofísico) que explica el hecho de esta falsedad; por otra, la teodicea da cuenta de su posibilidad metafísica.

26 *Tratado de las pasiones*, arts. 31-49. Malebranche niega enteramente el primer aspecto de la unión: «El alma no está difundida en todas las partes del cuerpo»: *Investigación sobre la Verdad*, l. II, Primera parte, cap. V, parágrafo 1. Sólo retiene el segundo: la unión del alma «con cierta parte del cerebro que responde a todas las partes del cuerpo». Además, esta unión sólo es una correspondencia que Dios establece desde fuera, entre las modalidades del espíritu y las modalidades de esa parte del cerebro, pues las dos substancias siguen siendo ajenas entre sí. Ibíd. y *Conversaciones sobre la Metafísica*, IV, parágrafo 11; VII, parágrafo 13, etc. Considerado en sí mismo, el cuerpo humano no difiere en nada del animal-máquina: no es penetrado por el alma.

27 Sexta Meditación, VII, p. 68, l. 1-13; *Regulae*, Regla 12, X, p. 415.

209 | Dios, que ha hecho lo mejor, es exculpado:

> Observo en efecto que, puesto que de todos los movimientos que tienen lugar en la parte del cerebro que afecta a la mente de manera inmediata, cada uno causa sólo cierto sentimiento, no se puede en esta materia desear ni imaginar nada mejor que el que dicho movimiento haga sentir a la mente, entre todos los sentimientos que puede causar, aquel que es el más apropiado y el más ordinariamente [*quam maxime et quam frequentissime*] útil para la conservación del cuerpo humano cuando éste se halla plenamente sano. Ahora bien, la experiencia nos hace conocer que todos los sentimientos que la naturaleza nos ha otorgado son tales como acabo de decir; y por consiguiente, nada encontramos en ellos que no ponga de manifiesto la potencia y la bondad del Dios que los ha producido[28].

Dios les asegura, sin duda, no una infalibilidad absoluta sino sólo la mayor infalibilidad posible en el marco de las condiciones en que debían ser establecidas. Sin embargo, la diferencia entre el *maximum* posible y el *maximum* absoluto es casi insignificante: es un *minimum*. En efecto, por una parte, las fallas probables de un solo y mismo sentido son excepcionales; por otra, la falla de un sentido no trae consigo la de otros, de modo que puede compensarse y rectificarse de inmediato gracias al funcionamiento normal de los restantes. Además, Dios nos ha conferido la memoria y el razonamiento, gracias a los cuales el control y la corrección son siempre posibles y fáciles en la mayoría de los casos, con tal que los queramos[29]. Dios ha colmado, pues, en cierto modo —colmado al *maximum* e incluso con superabundancia— la diferencia *minima* que separa al *maximum* absoluto del *maximum* relativo de infalibilidad, que es el único posible. Debemos, pues, concluir que de servirnos siempre con suficiente atención de las facultades de que Dios nos ha dotado, nunca nos equivocaríamos respecto del sentido.

De este modo, la responsabilidad del error llega a trasladarse casi por completo al hombre: la responsabilidad del hombre

28 VII, p. 87, l. 19-28; IX, p. 69.
29 VII, p. 89, l. 8-17; IX, p. 71.

se acerca, entonces, al *maximum* de esa responsabilidad absoluta que sobre él pesaba en relación con el error en la región del entendimiento. El error que cometemos incluso con ocasión de un descaecimiento intrínseco de uno de nuestros sentidos, es a la postre un error formal, que tiene su fuente total en nuestro juicio, que también se debe allí a la debilidad de nuestra naturaleza, es decir, al mal uso de nuestra libertad. El hecho de que Dios pueda ser la causa de una de las raras fallas de nuestro aparato sensorial no impide que, al producirse, el error | dependa casi por completo de nuestra libertad, es decir, que recaiga casi *exclusivamente en nosotros mismos*. Las conclusiones de la Sexta Meditación en lo tocante a la región del sentido terminan, pues, por coincidir, si no «*absolutamente*», al menos «*moralmente*», con las conclusiones de la Cuarta Meditación relativas a la región del entendimiento. Además, los resultados de las dos Meditaciones son igualmente simétricos en lo que concierne tanto a las facultades que ellas examinan respectivamente como al mismo Dios: la facultad sensible es verídica, dentro de los límites que le corresponden, como es verídico el entendimiento considerado en su propia esfera; por el mismo hecho, tanto aquí como allí, la veracidad del Dios que las ha establecido en nosotros se confirma plenamente. 210

Queda por preguntarse por qué Dios, que es supremamente poderoso, ha construido sin embargo, al unir dos naturalezas incompatibles, una naturaleza del hombre que él no podía dejar de someter a fallas, incluso si éstas son excepcionales. Resulta que la Cuarta Meditación ha respondido a esta pregunta de antemano. Ante todo, ignoramos cuáles son los fines de Dios. En segundo lugar, debemos creer que lo que es imperfecto en cuanto al detalle, debe contribuir, en consideración a la necesaria perfección de la obra divina, a la perfección del conjunto. En cuanto a saber si Dios no podría intervenir directamente para evitar los errores excepcionales que resultan de los mecanismos que constituyen mi naturaleza, es olvidar que la voluntad de Dios es inmutable y que él obra según leyes generales:

> Dios ha fabricado nuestro cuerpo como una máquina y ha querido que actúe como un instrumento universal que obra siempre de la misma manera, en conformidad con sus propias leyes.

> Por consiguiente, cuando se halla en buen estado, da al alma conocimientos que no le engañan. Cuando se halla mal dispuesto, no por ello deja de afectar al alma en conformidad con sus leyes, y de ello debe resultar un conocimiento tal que el alma se equivoque en él; y si el cuerpo no le suministrara un conocimiento de esa índole, no obraría uniformemente y en conformidad con sus leyes, que siguen siendo las mismas en todos los casos; y la inmutabilidad divina sería defectuosa, puesto que Dios no dejaría que el cuerpo actúe de manera uniforme a pesar de que no variarían los modos de acción y las leyes[30].

Así, pues, Dios obra en vista de lo mejor según vías generales inmutables, y de ese modo se explican las fallas excepcionales de su obra. Además, tales fallas pueden, a su vez, utilizarse en su conjunto como elementos que contribuyen a la belleza del todo. Hay aquí todos los rasgos fundamentales de la doctrina no sólo malebranchista sino también leibniziana de la simplicidad de las vías,
211 del optimismo según su | doble acepción de lo mejor (*optimum*) y de lo más deseable (*optabile*)[31].

7

Así como en la esfera de los errores del entendimiento la Cuarta Meditación concluía su doble tarea psicológica y metafísica con consideraciones epistemológicas, así también en la esfera de los errores del sentido la Sexta Meditación concluye su doble tarea psicofísica y metafísica con indicaciones relativas al método. En este último caso, lo mismo que en el otro, el conocimiento del mecanismo del error suministra el medio para evitarlo. El error intrínseco del sentido puede evitarse mediante la comparación de los diversos datos sensoriales gracias al recurso a la memoria y al entendimiento. En particular, la ilusión del sueño, que servía

30 Conversación con Burman, V, pp. 163-164; *Principios*, II, arts. 37 y 42.

31 «En ello no se puede *desear* ni imaginar nada *mejor*»: Sexta Meditación, IX, p. 69. Cf. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, I, 1: «Que Dios hace todo de la manera más deseable».

como argumento al escepticismo generalizado, es disipada por el entendimiento que me revela la innegable realidad de los fenómenos adecuadamente ligados[32]. Con la seguridad de todos estos controles, «ya no debemos temer ahora que se encuentre alguna falsedad en las cosas que mis sentidos me representan lo más ordinariamente»[33].

La cadena de las razones termina, pues, con la refutación de aquello por lo que había empezado, es decir, con la refutación de las dudas hiperbólicas extraídas de los errores y las ilusiones naturales de las que los sentidos están a veces convencidos[34].

La veracidad divina ha podido conducir a buen término su tarea minimizadora. Ha triunfado sobre la excepción que constituye el error, una excepción que bajo formas diversas —error a propósito de las ideas del entendimiento, error a propósito del sentido— parecía ruinosa para su decisiva universalidad. La universalidad de la veracidad de Dios no pone fin a la realidad del error; pero se atestigua a pesar de éste de dos maneras diferentes: 1°) Dios es autor de una manera directa sólo de la verdad, de la verdad del entendimiento lo mismo que de la verdad del sentimiento; 2°) nunca ha querido el error, y cuando ha debido permitirlo ha sido, sin duda alguna, por una parte, en favor del conjunto, por un objetivo mejor que ignoramos; por otra, dándonos siempre los medios para reconocerlo y corregirlo. De ahí el corolario de que estamos seguros de la verdad cuando no se nos da ningún medio de reconocer la posible falsedad de un juicio y | de poner en práctica 212
una posible corrección; o cuando efectivamente se han empleado y agotado todos los medios para prevenir o rectificar el error[35]. La presencia de estos medios es un testimonio suplementario de la bondad y la veracidad de Dios. Si me equivoco, se debe a que la urgencia de la acción —la distracción— y la debilidad de mi naturaleza me conducen a precipitar mis juicios y a usar mal una libertad cuya concesión debo agradecer a Dios[36].

32 VII, p. 89, l. 20-28, p. 90, l. 1-6; p. 71.
33 VII, 89, l. 17-18; IX, p. 71.
34 Ibid., l. 19-20.
35 «Nec de ipsarum veritate debeo vel *minimum* dubitare»: VII, p. 90, l. 7.
36 VII, p. 90, l. 12-17; IX, p. 72.

La razón, gracias al hilo conductor que le otorga la veracidad divina, ha podido cumplir por cuenta de ésta la doble misión de descubrir los mecanismos de nuestros conocimientos, al determinar sus límites respectivos, y de justificar a Dios, al fundamentar la verdad de los mismos. Descubrimos, al mismo tiempo, que cada una de nuestras facultades es en sí misma verídica; que los errores que ellas ocasionan proceden del hecho de que las confundimos recíprocamente; que basta distinguirlas —lo cual es la tarea esencial de nuestra ciencia[37]— para ver aparecer a cada una de ellas revestida del valor objetivo que le pertenece con toda propiedad dentro de los *límites* que le corresponden, al interior de las regiones en que son competentes.

Pero aunque la confusión del entendimiento y el sentido pervierte la verdad del entendimiento, como pervierte también la del sentimiento; aunque la separación de cada facultad es la condición de todo verdadero conocimiento, esta discriminación precisa de ninguna manera se opone a su colaboración. La supresión de la mezcla confusa de las facultades no es sustituida por su aislamiento recíproco. Por el contrario, ella instaura entre éstas la armonía de una mutua cooperación en la que a cada una se le reconocen los derechos y las competencias en cuanto a la esfera que le es propia. Así como el sentimiento no podría informarnos sobre la verdadera naturaleza de las cosas materiales, el entendimiento no podría informarnos acerca de su existencia y las variedades de su existencia; y así como el sentimiento no podría enseñarnos nada sobre las relaciones necesarias que vinculan entre sí las propiedades de las esencias, nuestro entendimiento no podría informarnos nada acerca de las relaciones vitales que vinculan mi naturaleza compuesta con los cuerpos existentes que rodean al mío. Pero así como la imaginación ayuda al entendimiento en geometría, al permitirle la construcción de las figuras en la intuición sensible y prestarle el apoyo de los símbolos, así también el sentido ayuda al entendimiento en física, al revelarle las existencias reales
213 y las variedades de tales existencias, remitiéndolo por medio | de ellas a las relaciones geométricas y mecánicas que, entre todas las que son posibles, deben tomarse en cuenta para la explicación del

37 Carta a Elizabeth, 21 de mayo de 1643, III, p. 665, l. 25-28.

mundo; así también, a su vez, el entendimiento gobierna la imaginación y rige el sentido; gracias a su crítica y sus controles, es capaz de corregir los errores de interpretación ocasionados por el sentimiento y de ayudar a mi «naturaleza» (en sentido estricto) a conservar mi vida, lo cual permite concebir la posibilidad de una medicina a la vez racional y concreta, es decir, fundada en la experiencia y orientada en el sentido de «mi naturaleza»[38]. En fin, trátese del sentido, de la imaginación o del entendimiento, siempre es mi entendimiento el que conoce, el ojo de la inteligencia el que ve.

De este modo, la veracidad divina se atestigua doblemente, pues, dos veces: 1) por la verdad intrínseca de nuestras facultades, heterogéneas entre sí, consideradas aparte, al margen de su confusión recíproca; 2) por la verdad total y sin fisuras, que cubre a la vez los dominios de la especulación y la vida y resulta de su colaboración clara y distinta. La verdad intrínseca de las cosas y de todas nuestras ideas, por triviales que puedan ser cuando se las toma una por una, y la verdad de su agregado, han permitido al principio de la veracidad divina *llenar hasta el borde* y certificar en la obra de Dios una perfección tal «que no se puede desear nada mejor», una realidad que corresponde por completo a la perfección de su autor. La verdad intrínseca se apoya en la realidad objetiva, se funda en la causalidad, es decir, en la omnipotencia de Dios. La verdad del agregado se apoya en la utilidad de su disposición, se funda en la finalidad, es decir, en la bondad de Dios. Omnipotencia y bondad son, pues, los dos fundamentos últimos de la veracidad divina considerada en sus dos aspectos necesarios: por una parte, como principio último de la verdad de la matemática y de la física; por otra, como principio último de la verdad de la medicina concreta, de la psicología de las pasiones y de la moral.

8

¿No se muestra Dios, por esta sujeción al principio de lo mejor, sujeto a un orden a pesar de que se ha postulado como autor libre de un orden que rige todas las cosas sin regirlo a él mismo?

38 Conversación con Burman, v, pp. 178-179.

La teoría general de la posibilidad responde a esta interrogante.

En primer lugar, aunque Dios ha llevado a cabo lo mejor *para nosotros*, ha podido hacerlo libremente, sin que le obligara lo mejor. Hemos debido considerar, sin embargo, que la naturaleza
214 humana en tanto imperfecta sólo se justifica | en un universo que es, por su parte, el mejor «*collective*», no para nosotros sino en sí. Creemos, pues, que Dios sólo puede crear lo mejor en sí, lo cual parece que debe limitar su poder. Pero Dios es infinitamente poderoso, libre e incomprensible sólo porque es infinito o perfecto. Negarse a reconocer que debe obrar necesariamente a la luz de la idea de lo perfecto es destruir nada menos que el fundamento mismo de la omnipotencia infinita, que sólo es limitada (en apariencia) porque es perfecta. Suponer que Dios puede obrar imperfectamente y no realizar lo mejor es admitir que su omnipotencia infinita pudiese ser limitada e impotente. En efecto, el mal o lo menos bueno contiene la nada, e inclinarse hacia la nada es limitar la potencia del propio querer.

Habría, pues, dos órdenes del mal y del bien, como hay dos órdenes de lo verdadero y de lo falso: uno, el que Dios ha decretado libremente como verdad eterna, válida para nuestro entendimiento; otro, que se sigue necesariamente de la infinitud de su omnipotencia y que es por esto mismo increado y tiene un valor absoluto en sí. Este orden no podría limitar la omnipotencia, pues se sigue de su propia infinitud y no se le impone por una regla exterior al entendimiento. De ahí la fórmula: «Aunque Dios sea indiferente con respecto a todo, esto lo ha decretado de manera necesaria, pues necesariamente ha querido lo mejor, aunque lo mejor sea tal en virtud de su voluntad»[39]. Esta doctrina concuerda con la de la identidad de los predicados trascendentales, unidad, verdad, bondad, suscrita, como hemos visto, por Descartes[40]. Tampoco se puede objetar que al concebir la omnipotencia determinada de esta manera y fundamentada por lo perfecto, se le impone una regla que proviene de nuestra naturaleza, puesto

39 Ibíd., v, p. 166.

40 Así como él suscribe el adagio: «Bonum esse integra causa, malum autem ex quovis defectu»: Carta a Elizabeth, enero de 1646, IV, p. 354, l. 26. Cf. Carta a Clerselier, 23 de abril de 1649, V, p. 354; y también IV, p. 308.

que la idea de perfecto se da en nosotros sólo porque Dios mismo la ha imprimido allí y porque sabemos que la realidad objetiva de esta idea en nosotros es necesariamente conforme con la realidad formal del mismo ser perfecto, que es su causa a la vez eficiente y ejemplar. La idea de lo bueno referida a esta idea tiene, pues, un valor plenamente objetivo; es una norma divina, opuesta a la idea de lo bueno, de esencia antropocéntrica, que nos hace juzgar sobre el bien y el mal de las partes mediante una consideración aislada de ellas, a pesar de que la bondad de las mismas sólo podría considerarse por referencia a su conjunto.

Pero la cuestión comporta otro aspecto. ¿Por qué Dios ha creado sólo lo relativamente mejor? ¿No es limitar | su omnipotencia infinita y libre afirmar que *no podía unir* lo indivisible y lo divisible de otra manera que por medio del sistema sensorio-motor humano, que no pasa de ser lo menos imperfecto posible? 215

Sin duda, su omnipotencia se vería limitada de esa manera si no fuera él mismo el autor de las substancias indivisible y divisible y de la incompatibilidad entre ellas. Al ser su autor, contradiría a su omnipotencia si su voluntad, inestable y contradictoria, suprimiera, después de haberla establecido, una incompatibilidad que las hace ser substancias realmente distintas, para fundirlas en una naturaleza simple inseparable que entonces ya no podría separar[41]. Por añadidura, el establecimiento de las substancias separadas, de su unión según el principio de lo mejor, pertenece a un solo y mismo acto simple de la voluntad divina que crea el mundo; la única que introduce divisiones es la ciencia humana, que aquí lo mismo que en otras partes distingue lo que *a parte rei* no constituye sino una sola cosa. Este acto indivisible, que nunca podría dirigirse hacia la nada, debe mantener, a través de las combinaciones que realiza, la inmutabilidad de las verdades eternas que él ha establecido y que son los elementos constitutivos de su obra. En consecuencia, al pertenecer la realidad incompatible de las substancias por unir al número de tales verdades eternas, no podría ser abolida por la voluntad omnipotente, que, al hacerlo, contradiría a su omnipotencia y a su infinitud. También aquí, la impotencia de la voluntad divina para modificar los términos

41 *Principios*, I, art. 60.

del problema y para descubrir una solución que sea imperfecta sólo al *minimum*, sólo es, en realidad, la expresión directa de su omnipotencia infinita.

El análisis del monumento de la filosofía cartesiana revela, pues, una notable coherencia. Pero si ponemos de lado la contemplación de la obra realizada y nos dejamos llevar por las impresiones que espontáneamente sugiere una lectura libre, si en cierto modo nos trasladamos del objeto —la obra realizada— al sujeto que la realizó, tenemos el sentimiento de que Descartes se encontró dividido entre dos tendencias. Por una parte, preocupado por fundamentar la autonomía de una física puramente matemática, pone el acento en lo que la incomprensibilidad de Dios tiene de libertad absoluta, vista como poder decisorio exenta de todo tipo de regla, potencia soberana del *sí* y del *no*, del hacer y del no hacer, de hacer así o de otra manera. Separa así radicalmente la ciencia de la teología, el mundo material de la teleología. Por otra parte, preocupado por integrar al sistema total de la filosofía la experiencia humana —error formal, sentimiento— y al sistema
216 de las ciencias la | psicología afectiva y la moral, reintroduce en el mundo creado, juntamente con el principio de lo mejor, la finalidad, la teodicea y, por consiguiente, la teología, aunque ésta sea natural. Hemos visto que esta segunda tarea es estrechamente solidaria con la primera; lejos de contradecirla, la completa. La impenetrabilidad de los fines de Dios basta para inmunizar la física respecto a la teleología necesariamente invocada y, por otra parte, para salvaguardar la veracidad divina, fundamento último de toda ciencia. Ello no impide que el hombre, obligado a elevarse a la consideración del universo en su conjunto y precisado a concebirlo en conformidad con la idea de lo perfecto, implantada en nuestras naturalezas finitas por el mismo Dios, deba percibir el mundo como enteramente penetrado de finalidad. De ahí un optimismo que fundamenta la noción de Providencia. Este optimismo, impuesto por el mismo infinito, no puede dejar de sentirse como contrastando con la indiferencia total de una libertad divina sin reglas. La incomprensibilidad de Dios, cuyo único fundamento es en todas partes y siempre su infinitud o perfección, se determina en la perspectiva de este optimismo en función de la idea de perfecto. La omnipotencia divina nos parece entonces estar limitada

por los requisitos imperiosos de la perfección. Sin duda, esta limitación es, como hemos visto, lo contrario de una limitación, puesto que aquello por lo cual la omnipotencia parece limitada es *su misma infinitud*, de tal modo que la imposibilidad con la que choca es sólo la imposibilidad de limitarse. Ninguna regla exterior a la voluntad omnipotente se le impone para restringirla, sino que la regla, si hay alguna, sale de la misma voluntad, como expresión directa de su infinitud, es decir, de su omnipotencia sin límites. Ello no impide que la infinitud de la libertad ya no pueda concebirse entonces como *la absolutez de un poder decisorio*, de un poder de pronunciar arbitrariamente el *sí* y el *no*, pues Dios no puede aprobar la nada: no puede querer negar el ser. Hay, pues, en este caso, un primado de la idea de perfecto o de la esencia de lo infinito sobre la libertad pura. Que este primado emerja del fondo mismo de la voluntad divina, al imponerse en virtud de su naturaleza de omnipotencia sin límites, o que se imponga desde fuera de ella por la compulsión de un entendimiento dominante, como en Malebranche y Leibniz, he ahí ciertamente mucho más que un matiz. Pero en una y otra hipótesis, el hecho de este primado no es menos indubitable.

9

Aquí concluye la deducción de los «puntos principales» de la | 217
metafísica cartesiana, según el orden analítico de las razones.

La cadena comprende doce verdades capitales:

1. Certeza absoluta de la existencia de mi yo en tanto pensamiento (verdad necesaria tanto subjetiva como objetivamente).
2. Conocimiento cierto de mi naturaleza en tanto inteligencia pura; criterio de la substancialidad (verdad sólo subjetivamente necesaria hasta el momento).
3. Prioridad cierta del conocimiento del alma sobre el del cuerpo (demostración —sólo subjetivamente necesaria hasta el momento—, del principio según el cual del conocer al ser la consecuencia es válida).

4. Valor necesariamente objetivo de la idea de lo perfecto, o existencia absolutamente indudable de Dios en tanto causa a la vez eficiente y ejemplar de esta idea dentro de mí (verdad a la vez subjetiva y objetivamente necesaria). A partir de aquí, todas las verdades demostradas serán a la vez subjetiva y objetivamente necesarias.
5. Existencia indudable de Dios en tanto causa de sí mismo y creador de mi ser.
6. Certeza de la veracidad divina: valor objetivo inmediatamente cierto de todas las ideas claras y distintas; presunto valor objetivo de las otras ideas, en la medida en que encierren alguna realidad objetiva; conversión de todas las verdades subjetivamente necesarias de mi ciencia en verdades objetivamente necesarias o verdades de las cosas.
7. Compatibilidad de la veracidad divina y del error humano (solución del problema de la teodicea).
8. Conocimiento del mecanismo del error humano: el libre albedrío humano, fuente del error formal (solución del problema psicológico). Esta verdad y la que precede constituyen la solución del problema del error relativo a las ideas del entendimiento.
9. Consecuencias de nuestra certeza relativa al valor objetivo de las ideas claras y distintas: conversión de tales ideas en esencias; certeza absoluta de que las propiedades de las esencias (de las cosas matemáticas o de Dios) son las mismas propiedades de las cosas; de donde se sigue la validación de la prueba *a priori* de la existencia de Dios: certeza absoluta de la existencia necesaria y por tanto eterna de Dios.
10. Valor objetivo de la distinción necesaria de las substancias: certeza absoluta de la distinción real del alma y el cuerpo.
11. Valor objetivo de las ideas sensibles en los límites de su realidad objetiva y de su región: a) valor objetivo de la realidad objetiva, de la compulsión y de la variedad del sentimiento; | el sentimiento como signo indudable de la existencia de las cosas materiales y de sus diferencias en sí; las cosas materiales como indudables causas ocasionales del sentimiento: certeza absoluta de la existencia de los cuerpos. Diferentes grados de certeza absoluta.

218

12. b) Valor objetivo (sucedáneo de este valor) de la cualidad (de lo oscuro y lo confuso): certeza absoluta de la unión substancial del alma y el cuerpo: a) unión del alma con todas las partes del cuerpo; b) más en particular, unión del alma con una de las partes del cuerpo. Solución del problema del error en la región del sentido.

CAPÍTULO XIX

ALGUNAS CONSECUENCIAS RELATIVAS A LA MEDICINA Y A LA MORAL

(PRIMERA PARTE)

MEDICINA Y MORAL COMO TÉCNICAS DEL BIEN PARA LA VIDA PRESENTE

1

COMO SE HA VISTO, las obras de Dios, a saber, la naturaleza en sentido amplio (universo, hombre en general: agregado de las tres substancias, extensión, pensamiento y mixto psicofísico), y la naturaleza en sentido estricto (unión substancial del alma y el cuerpo) son gobernados por el principio de la bondad de Dios, que expresan inmediatamente el orden y la disposición excelentes de sus elementos constitutivos. La veracidad divina se extiende a estos complejos no sólo en virtud de la realidad de sus componentes, que hace de Dios su autor necesario, sino en virtud de la bondad divina, garante de la intención benévola que ha presidido su composición. La verdad de las enseñanzas biológicas del sentido nacidas de la unión substancial se apoya, no en la realidad objetiva del tipo de pensamiento (sentimiento) que resulta de esta unión, sino en la óptima adecuación, a las necesidades del compuesto, de la estructura que la voluntad del Creador ha conferido a este último.

En consecuencia, todos estos conjuntos son regidos por *el principio de lo mejor*, idéntico a la Providencia que gobierna las cosas. Con respecto al universo creado en su conjunto, el principio de lo mejor da razón de la existencia del hombre como unión desproporcionada de una voluntad infinita y un entendimiento finito. En efecto, es este principio el que justifica el error nacido de esta desproporción y de ese modo la misma desproporción, al presentarla como contribuyendo, de una manera que se nos escapa,

a la bondad del todo. El principio de lo mejor lleva así mismo a Dios a unir substancialmente en mi naturaleza una parte de lo di-
220 visible | con lo indivisible mediante una estructura psicofísica tal que el sentido cumpla su función de la mejor manera posible en relación con nosotros y sea justificado de esa manera, pese a la falibilidad a la que excepcionalmente se halla expuesto.

Es cierto que la impenetrabilidad de los fines de Dios no nos permite precisar tales fines ni el detalle de su realización; pero la perfección de Dios nos revela con toda certeza que éste no hace nada en vano, que apunta al cumplimiento de ciertos fines y que esos fines son siempre los mejores.

De aquí van a seguirse ciertas consecuencias para las dos disciplinas que atañen ya no a las realidades simples (la pura extensión y el puro entendimiento) sino a realidades complejas, a saber, a la medicina y a la moral.

2

Extrañará que se sitúe en el mismo plano dos disciplinas clásicamente tan alejadas entre sí como la moral y la medicina. Las dos pueden, sin duda, comportar una técnica destinada a realizar un determinado fin e implicar, por consiguiente, una ciencia teórica cuya aplicación es esa técnica. Pero la medicina se define fundamentalmente por esa técnica, la terapeútica, que debe ser una perfecta adaptación del medio al fin: sanar al enfermo, conservar la salud. No tiene que justificar ese fin, que para ella se halla fuera de discusión y por el contrario la justifica. Parece que las cosas ocurren de una manera completamente diferente en cuanto a la moral, la cual se preocupa menos de intentar la realización de un determinado fin que de determinar lo que éste debe ser, e incluso de averiguar si en este caso se debe obrar bajo la idea de un fin.

Pero la moral cartesiana no se interesa precisamente por este último problema, que ella resuelve por preterición. La luz natural, en conformidad con el instinto natural y garantizados ambos por la veracidad divina, nos revelan de inmediato, sin sombra de duda, que nuestro fin es la felicidad en la vida presente. A la moral sólo le queda suministrar la técnica adecuada para

su realización: «No hay nadie que no desee volverse feliz, pero muchos carecen de los medios para ello»[1].

Desde este punto de vista, la moral es perfectamente comparable con la medicina. Ésta podría ser incluso tan sólo una sección de aquélla, puesto que la salud es uno de los bienes necesarios para | nuestra felicidad en la tierra. Hay aún otra manera en que la 221
moral se emparenta con la medicina: sólo tiene que ver con la vida presente, y al ser el principio de esta vida la substancia compuesta, ésta deberá ser un objeto común a las dos disciplinas. Sin embargo, la medicina apunta sólo a la integridad y la conservación de esta substancia —apunta por consiguiente al cuerpo— mientras que la moral apunta a dicha substancia sólo en la medida en que ésta se halla en mí asociada con un entendimiento puro y en que es un elemento primordial de mi felicidad —por tanto, apunta al espíritu—. En efecto, al tratarse de la felicidad, no podría apuntar a nada que no sea la felicidad de mi espíritu[2], pues sea que esta felicidad dependa o no del cuerpo, siempre se da sólo en mi espíritu, del mismo modo que es siempre mi alma la que ve, aunque sea por mediación de los ojos[3].

La moral es, pues, la técnica que debe determinar de qué manera me hace falta obrar en esta vida para que mi alma llegue a la plenitud de su felicidad, a pesar de que el alma no es tan sólo puro espíritu, sino que también está substancialmente unida con un cuerpo, que la sumerge juntamente con él en un mundo natural y social cuyas vicisitudes son infinitas. Vemos de inmediato que la moral, al igual que la medicina, sólo puede ser una técnica que aplica una ciencia teórica.

La ciencia en cuestión podrá concernir sea al objeto, sea al sujeto. Concernirá al objeto si mediante el conocimiento de la física, de las mecánicas, de la medicina, se trata «de volverme dueño y poseedor de la naturaleza», «de hacerme disfrutar sin ningún dolor de los frutos de la tierra y de todas las comodidades

1 Carta a Elizabeth, 1 de septiembre de 1645, IV, p. 282, l. 7. Es el comienzo del *De Vita beata* de Séneca: «Gallio frater, omnes volunt vivere beate: sed caligant ad pervidendum quid efficiat vitam beatam»: Séneca, *De Vita beata*, cap. 1.

2 Carta a Elizabeth, 4 de agosto de 1645, IV, p. 264, l. 7-9, l. 11-12.

3 Carta a ella misma, 18 de agosto de 1645, IV, p. 277, l. 17-20; Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, V, p. 84.

que allí se dan», de conservarme la salud, «fundamento de todos los otros bienes de la vida», de volverme gracias a la medicina «más sabio y más hábil»[4]. Concernirá al sujeto cuando se trate de determinar cómo cada cosa puede contribuir a mi felicidad. Aquí no se tratará, en efecto, de tener un conocimiento de la verdad de cada cosa, ni siquiera de prever en particular todos los accidentes que pueden sobrevenir[5]; se tratará de psicología, de conocerme a mí mismo. En efecto, el alma está contenta por el hecho de que cree poseer un bien. Pero su opinión al respecto es a menudo confusa. La pasión le hace creer que algunas cosas son mejores de lo que son. El alma se esfuerza por poseerlas, perdiendo la ocasión de adquirir otros bienes más verdaderos. El goce que de ellas ob-
222 tiene le | revela sus defectos. Se halla entonces engañada y desdichada. La unión del alma y el cuerpo es frecuentemente la causa de tales ilusiones; pero aunque más raramente, también el placer del puro espíritu (por ejemplo el de maldecir) puede inducirnos a falsas apariencias. El alma debe, pues, evaluar el verdadero grandor de cada placer, lo cual sólo puede hacerse en conformidad con la regla de la razón, midiéndolo por la magnitud de la perfección que ella recibe y que produce de ese modo dicho placer en el alma[6]. La psicología se manifiesta entonces como el instrumento de la moral y la moral como una medicina del alma, aunque hablando con propiedad no se trata de medicina, pues no se trata de combatir perturbaciones patológicas (psiquiatría) sino de poner en práctica «remedios» —en el sentido general y no específicamente médico del término— contra ilusiones corrientes del hombre normal que perjudican a su felicidad[7].

4 *Discurso*, vta. parte, VI, p. 62.

5 Carta a Elizabeth, mayo de 1646, IV, p. 411, l. 10 y ss.

6 Carta a Elizabeth, 1 de septiembre de 1645, IV, pp. 283-287; Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, V, p. 85.

7 A veces Descartes designa los excesos de las pasiones con nombres de enfermedades: *Tratado de las pasiones*, art. 78. Este término, lo mismo que el de remedio, no tiene aquí su sentido específico. Descartes se limita a utilizar en tales casos una terminología tradicional entre los moralistas clásicos de la Antigüedad, por ejemplo en Cicerón: «¿Por qué el hombre, Bruto, compuesto de cuerpo y alma, buscó siempre el arte de sanar y conservar el cuerpo, atribuido a los dioses inmortales a causa de su utilidad? ¿Por qué, por el contrario, la medicina del alma (*animi medicina*) fue antes de ser descubierta tan poco deseada

Este naturalismo de la moral, que la subordina por completo a las ciencias positivas y hace de ella una pura y simple aplicación de las mismas, se vincula en Descartes con la separación absoluta de los dominios de la filosofía y de la fe. La filosofía es la más «sólidamente buena e importante de las ocupaciones de los hombres puramente hombres»[8]. Sólo tiene que ver con el hombre natural[9], es decir, con el hombre tal como lo constituye la luz natural, al margen de todo lo que pueda revelarle la luz sobrenatural: «La fe nos enseña en qué consiste la gracia por la que Dios nos vuelve eficaz la visión de la verdad y nos eleva a una | bienaventuranza sobrenatural». En consecuencia, la moral sólo se preocupa de enseñar todo lo que hace falta para «gozar de la bienaventuranza natural»[10], la cual atañe a la vida presente, no a la vida futura. Descartes se coloca, pues, deliberadamente en la perspectiva de los filósofos antiguos, «quienes, al no estar iluminados por la luz de la fe, no sabían nada de la bienaventuranza sobrenatural, sólo consideraban los bienes que podemos poseer en esta vida; y entre éstos buscaban cuál es el bien supremo, es decir, el principal y el más grande de todos»[11]. También él quiere determinar el bien

y después tan poco cultivada? ¿Por qué muy pocos la han alabado y agradecido, mientras que muchos más han sospechado de ella y la han odiado? ¿No se debe a que es el alma la que juzga sobre el agobio y el dolor del cuerpo, mientras que el cuerpo no puede sentir la enfermedad del alma (*Animi morbus*)? De este modo, el alma emite un juicio sobre sí misma, aun cuando precisamente ella, que es principio de tal juicio, se halla enferma»: *Tusculanas*, III, cap. 1. Compárese con Descartes, *Cogitationes Privatae*, X, p. 215, l. 11-13.

8 *Discurso*, Primera parte, VI, p. 3, l. 23-24.

9 «A un filósofo le basta considerar al hombre sólo en su estado natural, en tanto que depende únicamente de él; en cuanto a mí, he redactado mi filosofía de modo que no escandalice a nadie y pueda ser entendida en todas partes, incluso entre los turcos»: Conversación con Burman, V, p. 159.

10 Carta a Elizabeth, 6 de octubre de 1645, I, p. 314, l. 9 y ss.; Carta a Elizabeth, 4 de agosto de 1645, IV, p. 267, l. 24.

11 Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, V, p. 82, l. 15 y ss. Es verdad que Cristina misma le había suplicado exponer su opinión sobre el Bien Soberano «en el sentido en que han hablado de él los filósofos antiguos»; pero resulta que el punto de vista de los antiguos es el de la luz natural, es decir, precisamente, como nos lo dice Descartes, el único en el que él mismo quiere situarse.

supremo *de a cada uno*, es decir, aquel que para cada quien en esta vida a la vez responde a su propia naturaleza, se halla a su alcance y es el más grande[12]. Pero en tales condiciones la filosofía no presta ayuda alguna para la prosecución del bien supraterrestre, para la salvación del hombre, para aquello que el cristiano considera como el único fin de su vida. Al situarse únicamente en la perspectiva de los antiguos, ella vale por igual para ellos, paganos, lo mismo que para los turcos y los cristianos. Al no plantearse el problema del fin del hombre, no se pregunta si su verdadero fin es terrestre (bienaventuranza natural) o supraterrestre (bienaventuranza sobrenatural en virtud de la salvación del alma). Constata que la razón natural prescribe una de ellas y la fe otra. Postula —sin siquiera plantear el problema— la igual legitimidad de las dos. No se pregunta si la prosecución exclusiva de la una excluye la prosecución de la otra, si no corren el riesgo de interferir o de limitarse recíprocamente. Es indudable que para Descartes este acuerdo no puede ponerse en duda, pues la luz sobrenatural no podría desmentir lo que la luz natural enseña de manera indudable, ya que ambas emanan del mismo Dios veraz. Por otra parte, la felicidad de esta vida, tal como la filosofía la determina, al descansar en el uso más perfecto posible de la facultad por la que soy quien más se asemeja a Dios, a saber de mi
224 libre albedrío, me vuelve en esta tierra lo más semejante | posible a Él[13], establece entre mi voluntad y la suya un acuerdo natural que, según parece, sólo podría ayudar a la disposición cristiana de mi alma. El optimismo fundado en el principio de lo mejor no puede menos que confirmar una armonía de esta índole[14].

12 Es así como desde el principio Descartes se distingue de Aristóteles, «quien considera el Bien Supremo de la naturaleza humana en general, es decir, aquel que puede poseer el más consumado de todos los hombres; ha tenido razón de formarlo con todas las perfecciones de que la naturaleza humana es capaz, pero ello no sirve para nuestro empleo»: Carta a Elizabeth, 18 de agosto de 1645, IV, p. 276, l. 3-8; Carta a Cristina, 20 de noviembre de 1647, V, p. 82, l. 24-31.

13 Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, V, p. 85, l. 12-17.

14 Carta a Chanut, 1 de febrero de 1647: «Pero aunque no rechaza los males y las aflicciones, porque éstos le vienen de la Providencia divina, aún menos rechaza todos los bienes y placeres lícitos de que puede gozar en esta vida, por cuanto también vienen de ella; y aceptándolos con gozo —sin ningún temor de los males— su amor lo vuelve completamente dichoso»: IV, p. 609, l. 23-29.

Ello no impide que la luz natural, es decir, la filosofía, me remita exclusivamente a la felicidad terrestre, a la certeza de un mejoramiento indefinido de la condición humana gracias a la transformación de la naturaleza por la ciencia, a una aritmética de los placeres destinada a realizar la plenitud de mi felicidad[15], a los sueños positivos que serán los del siglo XVIII francés y los de la *Enciclopedia*. No me señala el cielo con el dedo. Mientras que para abrirme el camino de lo verdadero me prescribía cerrar los ojos y taparme los oídos, por el camino del bien me guía trayéndome a este mundo terrestre en el que me enraízo por los sentidos y las pasiones, para hacerme vivir allí a gusto y permitirme gozar del máximo de «comodidades». No me llama hacia el más allá, ni me sublima elevándome al mundo inteligible según la frase de Plotino: «Para volver a ver nuestra patria, hay que cerrar los ojos del cuerpo y abrir los del alma»[16]. Descubre que todas las pasiones son buenas; que su buen uso endulza esta vida[17]; que sin las pasiones la vida no me importaría[18]; que la vida terrestre tiene cosas buenas; que en ella los bienes superan a los males; que estos bienes son ciertos mientras que los de la vida futura son dudosos; que la apuesta es demasiado bella como para arriesgarla en una apuesta aleatoria; que un buen *toma* vale más que dos *lo tendrás*[19]. Para retomar la

15 Carta a Elizabeth, 1 de septiembre de 1645, IV, p. 284, l. 14-17, l. 24-30, pp. 286-287.

16 Plotino, *Enéadas*, I, VI, 8, p. 35, l. 21-26. Cf. Malebranche: «Nuestra patria es el cielo»: *Conversaciones sobre la muerte*, I, ed. Cuvillier, pp. 199-200.

17 *Tratado de las pasiones*, arts. 211, 212.

18 Carta a Chanut, 1 de noviembre de 1646, IV, p. 538.

19 Carta a Elizabeth, 6 de octubre de 1645: «El conocimiento de la inmortalidad del alma y de las felicidades de las que será capaz fuera de esta vida podría dar motivo para salir de ella a aquellos que en ella se aburren, si tuvieran la seguridad de que luego gozarán de todas esas felicidades; pero ninguna razón les asegura de ello»: IV, p. 315. «Por lo que se refiere al estado del alma después de esta vida (...) dejando aparte lo que la fe nos enseña, confieso que por la sola razón podemos, ciertamente, hacer muchas conjeturas en nuestro beneficio y abrigar bellas esperanzas, pero no algún tipo de seguridad. Y por cuanto la misma razón natural nos enseña también que en esta vida siempre tenemos más bienes que males y que no debemos dejar lo cierto por lo incierto, me parece que ella nos enseña que no debemos temer verdaderamente la muerte, pero que tampoco debemos buscarla nunca»: Carta a Elizabeth, 5 de noviembre de 1645, IV, p. 33, l. 8 y ss.

225 terminología de *Meditaciones*, | no tenemos razón de quejarnos de que Dios nos haya dado un cuerpo y unos sentidos. «Nada mejor se podía desear ni imaginar», incluso *en cuanto a nosotros*. En un mundo con estas características suena incomprensible y casi ofensiva la dolorosa interrogación de Malebranche: «¿Por qué, Señor, me habéis dado un cuerpo que me llena de tinieblas?»[20].

4

Es verdad que Descartes no se ha privado de desmentirse a veces, y con pocos días de intervalo.

Había empezado por decir lo contrario a la misma Elizabeth, al afirmar que después de la muerte el alma es capaz de gozar de una infinidad de satisfacciones que no se dan en esta vida[21]. A Huyghens había precisado que el conocimiento claro y distinto de la naturaleza de nuestras almas nos garantiza que después de la muerte —salvo si se muestran indignas de ello— gozarán de placeres y felicidades mucho más grandes que aquellas de las que gozamos en este mundo. Y esta verdad enseñada por la religión nos atañe más aún por el hecho de que la razón natural nos persuade de ella «por razones sumamente evidentes»[22]. ¿Debemos admitir que Descartes no usa el mismo lenguaje cuando se trata de consolar a un corresponsal afligido por la muerte de un allegado[23] o de mostrarse prudente en presencia de una corresponsal nerviosa que, llevando la lógica de una doctrina hasta sus últimas consecuencias, considera el suicidio razonable y acaso no sería incapaz de pasar a los actos?

20 Malebranche, *Meditaciones cristianas*, V, parágrafo 12.

21 Carta a Elizabeth, 15 de septiembre de 1645, IV, p. 290, l. 5-7.

22 Carta a Huyghens, 13 de octubre de 1647, III, p. 580.

23 Sigue, en este caso, el consejo de Cleantes sobre las obligaciones del consolador: «Sunt qui unum officium consolantis putent illud malum omnino non esse, ut Cleanthi placet»: Cicerón, *Tusculanas* III, c. 31. Este consejo concuerda con la técnica cartesiana que prescribe cambiar la representación de la cosa unida con la pasión, a fin de modificar dicha pasión; de este modo se elimina el miedo al considerar un peligro de poca monta. *Tratado de las pasiones*, art. 45. Volvemos a encontrar aquí la tesis de Crisipo sobre el nexo entre la pasión y el juicio.

Una cosa es cierta en todo caso, y es que aunque el cartesianismo puede perfectamente, como lo ha visto Berulle, orientarse hacia la edificación cristiana[23bis], también puede volverse hacia una moral eudemonista y que, de hecho, Descartes ha optado por esta última. Sus consolaciones para el uso de Huyghens apenas si hallan soporte en el sistema. Apenas si se ve cómo el conocimiento claro y distinto de la naturaleza del alma puede darnos la seguridad de que ésta gozará | de felicidades más grandes después de 226
la muerte y que el cuerpo es un obstáculo a este respecto. La desaparición del cuerpo trae consigo la de todas las pasiones, de todos los sentimientos; ahora bien, todas las pasiones son buenas[24]. «Si no pudiera experimentarlas, nuestra alma no tendría motivo de querer mantenerse unida al cuerpo»[25]. El amor y el gozo intelectuales, únicos que entonces pueden subsistir, aparecen a la luz natural, en el ámbito de esta vida, desprovistos del color y el calor de la pasión que los volvería «embriagadores».

Es así como en esta vida, un amor de Dios digno de este nombre no debe mantenerse puramente intelectual, sino llegar a ser sensitivo; debe poder «pasar por la imaginación para trasladarse del entendimiento al sentido». Con esta sola condición, podrá decirse con propiedad que el conocimiento de Dios mediante la luz natural nos hace amarlo. Puede ser que la revelación cristiana haya tenido entre sus fines hacer descender a Dios mediante la Encarnación, hasta volverlo semejante a nosotros y permitirnos de ese modo amarle con pasión. En todo caso, la sola fuerza de nuestra naturaleza, sin ningún concurso de la religión, es capaz de hacer nacer en nosotros tal amor-pasión por Dios. Es cierto que el alma debe apartarse del comercio con los sentidos para representarse en su interior las verdades que excitan el amor de Dios; pero «puede comunicar este amor a la facultad imaginativa» para hacer de él una pasión; basta que imaginemos este mismo amor, es decir, nuestra unión con Dios, para que la idea de esa unión, al excitar entonces «cierto calor alrededor del corazón, cause una pasión muy violenta» que es «respecto a esta vida,

23bis Sobre la defensa de «la causa de Dios», cf. Carta a Gibieuf, III, p. 238.
24 *Tratado de las pasiones*, art. 211.
25 Carta a Chanut, 1 de noviembre de 1646, IV, p. 538, l. 9-11.

227 la más embriagadora y la más útil que podamos tener»[26]. | Así, pues, el amor y el gozo intelectuales que la luz natural nos revela aquí abajo parecen bien insípidos mientras no están acompañados por la pasión. La luz natural no parece, pues, poder darnos por sí misma la menor idea de la felicidad superior que en la otra vida esperaría al alma separada del cuerpo. Ya es mucho que pueda darnos alguna esperanza de ella. Descartes siempre es lógico consigo cuando declara que sólo la fe puede revelarnos la dulzura de la bienaventuranza celeste.

En fin, para conjurar la idea del suicidio razonable, Descartes abandona todos los argumentos clásicos más o menos teñidos

26 Carta a Chanut, 1 de febrero de 1647, IV, pp. 607-609. De ese modo reencontraría Descartes en cierta medida las vías de Ignacio de Loyola. El desapego de lo sensible cuando se trata de cosas espirituales, parecía hacer de las *Meditaciones* cartesianas un antagonista de las «meditaciones» de Ignacio de Loyola, es decir, de esos *Ejercicios espirituales* que Descartes había conocido en La Flecha. Para generar la fuerza del sentimiento religioso, Ignacio proponía hacer nacer en nosotros ciertas imágenes concretas, por ejemplo, representarse vividamente los sufrimientos de Jesús. *Ejercicios espirituales*, 1541, 3a. semana, primer día (trad. francesa del P. Jennesseaux, París, 1879), p. 226; 5° día, p. 228. Quería que siempre se tuviera una *impresión distinta*. Descartes declara, por el contrario: «Si el entendimiento se ocupa de cosas que no tienen nada de corporal o de semejante al cuerpo, no puede ser ayudado por estas facultades y (...) por el contrario, para no ser estorbado por ellas, debe apartar los sentidos y en la medida de lo posible despojar la imaginación de toda impresión distinta»: *Regulae*, Regla 12, X, p. 416. Pero allí sólo se trataba de generar la claridad de la concepción. Cuando, por el contrario, se trata de hacer nacer un *sentimiento* religioso vivo y verdadero, una pasión, por ejemplo, el amor de Dios, Descartes al igual que Ignacio recomienda, como se ve, la representación imaginativa, es decir, concreta (mediante una impresión distinta) de nuestra unión con el ser infinito. Cf. *Ejercicios espirituales*, «Contemplación para obtener el amor divino», ibid., p. 244. El mismo Descartes observa la divergencia de las dos vías, una de las cuales lleva a la representación de la verdad, otra al amor (pasional) de esa verdad: «Hace falta, es verdad, que el alma se desprenda vigorosamente del comercio con los sentidos para representarse las verdades que excitan en ella este amor; de donde se sigue que no parece que ella pueda comunicarlo a la facultad imaginativa para hacerse una pasión. No dudo, sin embargo, que ella le comunique, etc.»: Carta a Chanut, ibid. Así, la vida religiosa requiere, al igual que la práctica de las matemáticas, pero por razones completamente diferentes y de una manera totalmente distinta, el ejercicio simultáneo del entendimiento puro y de la imaginación. La metafísica es la única disciplina que requiere únicamente el ejercicio del entendimiento.

de religiosidad defendidos por Platón, Epicteto o Plotino[27]. Sus dos únicos argumentos, a saber, la certeza de que aquí abajo los bienes superan a los males y la incertidumbre de la felicidad supraterrestre, son de naturaleza eudemonista y pertenecen al cálculo de los placeres que, según él, condiciona la felicidad del alma. Dicho cálculo combina aquí la certeza que genera la resolución del querer con una limitación de nuestro querer a los bienes ciertos que dependen de nosotros; de este modo, nuestra felicidad se mantiene siempre en nuestras manos y llega a ser bienaventuranza. El libre albedrío se decide, en este caso, sólo en virtud del propio interés del ser razonable, y no en virtud de motivos ajenos a ese interés y a nosotros mismos, tales como nuestra pertenencia a Dios (Platón) o a un orden superior, a un destino, etc. (Epicteto).

Es así sorprendente el contraste entre el ascetismo intelectual que condiciona a una ciencia fundada por completo en la purificación del entendimiento respecto a lo sensible, y el hábil eclecticismo calculador de una moral preocupada por juntar al máximo posible, respecto a nosotros, satisfacciones de origen y naturaleza diversos. Y es que se trata de contentar a un alma que no es la de un ángel, sino que, al estar enraizada en un cuerpo, sólo parcialmente es puro entendimiento. Esta alma no podría llenarse de toda la felicidad que le es posible si deliberadamente quisiera descartar las satisfacciones de la naturaleza compuesta, para | con- 228
tentarse tan sólo con los gozos del pensamiento puro. La razón exige, pues, que se abra un espacio para los placeres que provienen del cuerpo, pues lo único que está en juego es una vez más la plenitud de la satisfacción.

La ciencia misma se justifica por la felicidad que aporta: comodidades materiales, goces del espíritu puro[28]. No es que deba cultivarse únicamente con esta meta, pues tales preocupaciones nos llevarían a encerrarnos, en conformidad con los caprichos de nuestra utilidad o de nuestra satisfacción personales, en tales o cuales ciencias particulares, que les corresponderían de una manera

27 Platón, *Fedón*, 62; Epicteto, *Diatribas*, I, 26, 28, 29; II, 17, 33; Plotino, *Enéadas*, I, 9.

28 *Discurso*, Tercera parte, VI, p. 27, l. 12-21; Sexta parte, p. 61, l. 28 y ss., p. 62, l. 1-20; Carta a Elizabeth, 6 de octubre de 1645, IV, p. 305.

más particular. Romperíamos así la unidad de la ciencia en pequeñas disciplinas aisladas. Iríamos, precisamente de esa manera, en contra de un eudemonismo racionalmente comprendido. En efecto, sólo cultivando la ciencia pura *en su unidad* podemos elevarnos a esa perspicacia que permite a nuestra acción adecuarse perfectamente a *todas* las circunstancias. La conquista de la ciencia *una* es la única que puede «acrecentar la luz natural de la razón, para que el entendimiento muestre a la voluntad, en cada circunstancia de la vida, el partido que hay que tomar»[29]. Los especialistas menores, ocupados en resolver dificultades de escuela, no pasan de ser entendimientos menores, torpes en los asuntos de la vida. Sin perseguirlos explícitamente, el vasto espíritu que apunta a la ciencia una realiza estos fines particulares de una manera infinitamente mejor que ellos: «las ventajas que de ello obtenemos en la vida», «el placer de la contemplación de lo verdadero, que es en esta vida casi la única felicidad en ser pura y en no ser perturbada por ningún dolor»[30].

5

229 En contraste con la ciencia, que aunque no por sus motivos, al | menos por sus condiciones, requiere el ascetismo intelectual

29 *Regulae*, Regla I, X, p. 361, l. 20-21.

30 Ibíd., p. 361, l. 3-7. La unidad de la ciencia cubre la unidad de la virtud, y recíprocamente. La virtud consiste por completo en una sola: la firmeza de una voluntad iluminada por juicios sólidos. Cuando el hombre apunta a esta virtud una y quiere, ante todo, acrecentar su luz natural, cultiva la ciencia según su necesaria unidad, que es la de la *humana sapientia*, y sus progresos son considerables; cuando, por el contrario, la cultiva persiguiendo la satisfacción de tal o cual interés particular, se entrega a tal o cual ciencia particular y rompe la unidad del saber. Los progresos son entonces muy débiles (*Regulae*, Regla I). Por otra parte, así como la diversidad de la ciencia sólo manifiesta la diversidad de los objetos a los que se aplica, «todas las ciencias no son otra cosa que la sabiduría humana, la cual se mantiene una y siempre la misma, por diferentes que sean los objetos a los que se aplica» (Ibíd., p. 360), así también, la diversidad de las virtudes sólo manifiesta la diversidad de los objetos a los que la virtud se extiende: «Creo que es la firmeza de esta resolución la que debe considerarse como la virtud (...), pero se la ha dividido en varias especies, a las que se han dado varios nombres a causa de los diversos objetos a los que ella se extiende»: Carta a Elizabeth, 4 de agosto de 1645, IV, p. 265.

y nos remite a Platón y a San Agustín, la moral, que podría a lo mucho invocar el apoyo del *Filebo*, se coloca expresamente, en nombre de su eudemonismo, no bajo el patrocinio de Platón sino bajo el de Epicuro: no ciertamente de un Epicuro según la caricatura que de él ha hecho la leyenda, sino según su realidad atestiguada por la historia[31]; de un Epicuro por lo demás corregido por Zenón[32].

Es por ello que los elementos estoicos, tan visibles y numerosos, de la moral cartesiana, al igual que los que se emparentan con el cristianismo, sólo se introducen para satisfacer el ideal de Epicuro. Si hay que distinguir entre las cosas que dependen y las que no dependen de nosotros y elevarse por encima de estas últimas, se debe a que escapamos de este modo a las decepciones y males provenientes de la fortuna; a que podemos de este modo hacer que la mayor satisfacción de nuestra vida dependa siempre sólo de nosotros y alcanzar por consiguiente la bienaventuranza, opuesta a la felicidad en cuanto a que ésta siempre depende del azar (fortuna). Esta satisfacción dependerá sólo de nosotros si ella resulta, efectivamente, sólo de nuestra certeza de haber empleado nuestro libre albedrío lo mejor posible. Ahora bien, ella resulta efectivamente de dicha certeza, puesto que ésta se vincula necesariamente con la conciencia de la fuerza de nuestra alma, de nuestra posesión de nosotros mismos, de nuestro dominio sobre las cosas y las pasiones, de nuestra perfección interior, y puesto que, por otra parte, la conciencia en cuestión necesariamente engendra una profunda satisfacción[33]. Si debemos desprendernos de los placeres que provienen del cuerpo para consagrarnos mejor a los placeres que proceden del alma, ello se debe a que éstos se hallan siempre en nuestro poder y no son, como los primeros, fugitivos, decepcionantes y de poca monta[34]. Si hay sólo una virtud, a saber, la firmeza de la voluntad, de la que proceden todas las demás, se debe a que sólo de esta virtud depende toda la felicidad de mi

31 Séneca, *De Vita beata*, cap. XII y XIII.

32 Carta a Elizabeth, 18 de agosto de 1645, IV, pp. 275-276. Cf. Séneca, debatido por Descartes, *De Vita beata*, en particular del cap. I al V; Carta a Cristina, ibid., V, pp. 82-84.

33 Carta a Elizabeth, septiembre de 1646, IV, p. 492; Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, V, p. 83, l. 20 y 88.

34 Carta a Elizabeth, 1 de septiembre de 1645, IV, pp. 283-286.

vida[35]. Si persuadido de la inmortalidad del alma me desprendo de los placeres ligados al cuerpo, que es perecedero, y de todos los bienes que provienen de la fortuna, que son nada respecto a la eternidad, es para mejor consagrarme a los placeres espirituales que, al tener su fuente en el alma, pueden ser inmortales como
230 ella y mantenerse inalterables en el transcurso | de esta vida; es porque puedo representarme los acontecimientos de este mundo como los actos de una comedia cuyas peripecias alegres o tristes pueden trocarse en placeres para mi vida presente[36].

Zenón tiene ciertamente razón de creer que el Bien Supremo es la virtud, pues cada hombre en particular puede poseerla, ya que ella reside en su libre albedrío. Pero la virtud, al igual que el objetivo en el tiro al blanco, sólo es la meta secundaria: procuramos alcanzarla sólo para ganar el premio, es decir, el placer[37]. Al suprimir el placer, Zenón sólo podía reclutar a «los melancólicos o los espíritus completamente desprendidos de los cuerpos». No se equivoca, pues, Epicuro al afirmar que el fin de nuestras acciones es el placer, es decir, la satisfacción del espíritu. Nada, en efecto, nos obligaría a las buenas acciones si no obtuviéramos de ellas ningún placer. La virtud debe, pues, definirse no por sí misma, sino en relación con su aptitud para hacernos alcanzar la meta de la acción. Ahora bien, la felicidad en sentido amplio comprende para el hombre dos elementos: por una parte, honor, riqueza, salud, todo lo que no depende de nosotros, y por otra, la satisfacción que se sigue del sentimiento de nuestra perfección, cuando tenemos conciencia de ser dueños de nosotros mismos, firmes en nuestras acciones e indiferentes a los males exteriores. Es lo que depende de nosotros y suele llamarse sabiduría o virtud. Es cierto que quien puede añadir la primera categoría de bienes a la segunda posee más

35 Carta a Elizabeth, 18 de marzo de 1645, IV, p. 203; Carta a Cristina, ibid.: «Es sólo de esto de lo que resulta la mayor satisfacción de la vida»: p. 82.

36 Carta a Elizabeth, 18 de mayo de 1645, IV, p. 203; 18 de agosto de 1645, IV, p. 286.

37 Alusión a la comparación estoica: en la esfera de la moral, el objeto último del tirador sería hacer todo para apuntar bien, no para dar en el blanco. Descartes concuerda aquí con Plutarco (*De communibus notiis adversus stoïcos*, 26) en contra de esta aseveración. Cf. Cicerón, *De Finibus*, III, 6, parágrafo 22, l. 33 y ss. Pero concederá mucho a la tesis propiamente estoica: véase *supra*.

bienaventuranza que quien sólo tiene la segunda. Sin embargo, «un vaso pequeño puede estar tan lleno como uno grande», y es por ello que «al juzgarse la satisfacción de cada uno por la plenitud y la realización de sus deseos en conformidad con la razón, el más desprovisto de los primeros bienes puede estar tan completamente contento y satisfecho como aquellos que gozan, a la vez, de los primeros y los segundos, aun cuando no goce de tantos bienes». Ahora bien, al ser esta satisfacción la única que está en nuestro poder, la búsqueda de la otra es superflua[38].

6

¿Pero no es esto retornar pura y simplemente al | estoicismo? No 231
hay que olvidar que también para los estoicos el fin es la felicidad, y que la virtud se prescribe como medio necesario y suficiente para obtenerla[39]. ¿Y en qué difiere el cartesianismo del estoicismo, si aquél, a su vez, define la virtud como búsqueda exclusiva de los placeres que provienen sólo del alma, en cuanto que sólo ellos dependen de nosotros, y como desprendimiento respecto a los placeres corporales?

Difiere de él, ante todo, en que la bienaventuranza no se absorbe por completo en la virtud[40] y se mantiene como un fin distinto de esta última. Difiere, en segundo lugar, por su definición de la virtud, que no es búsqueda exclusiva sólo de los bienes del alma y desprendimiento radical de los bienes corpóreos sino una renuncia condicional a éstos: en caso de que las circunstancias nos los prohíban. Trátase de obtener el máximo de satisfacción de la que nuestra alma es capaz, de ninguna manera de reducir esta capacidad, de practicar las restricciones del Cínico, de hacer de un vaso grande uno pequeño para poder llenarlo con más facilidad. Descartes aprecia apenas «esos pequeños vasos que pueden

38 Carta a Elizabeth, 4 de agosto de 1645, IV, pp. 264-265.

39 Diógenes de Laercio, VII, p. 127; Cicerón, *Paradoxa*, 2; *Tusculanas*, V; Séneca. *De Vita beata*; Arnim, *Stoicorun Veterum Fragmenta.*, III, pp. 49-50.

40 Cicerón, *De Finibus*, III, parágrafo 24; Stobée, *Eologae* (S.V.F., 208). Cf. igualmente la concepción de Antipater, Plutarco, ob. cit., 27.

llenarse con tres gotas de agua»[41]. El oficio de la razón consiste, por el contrario, «en saber exactamente en cuánto puede contribuir una cosa para nuestra felicidad». Cuanto más perfección nos aporten las acciones, tanto más virtuosas son y más aportan al alma felicidad, «la cual es nuestro testimonio interno de que poseemos alguna perfección»[42]. Hay que determinar, pues, la dimensión exacta de todos los bienes que creemos poder alcanzar mediante nuestra conducta, poner todo el cuidado para obtenerlos, y si la fortuna nos impide alcanzarlos, tendremos la satisfacción de no haber perdido nada por nuestra culpa y gozaremos de toda la bienaventuranza que se halla en nuestro poder[43]. Cierto cálculo es, pues, necesario: al estar de ordinario obligados a privarnos de alguna perfección para poseer otras, habrá que elegir las mejores. Al ser las corpóreas las menores de todas, tienen que venir después de las otras. Por tal razón podemos decir que «hablando en general, hay medios para volverse dichoso sin ellas»[44]. «Hay medio» y «hablando en general», lo que significa que, aunque es frecuentemente posible, no siempre es posible ni obligatorio ni deseable, y
232 que se trata de un mal menor. Incluso si los bienes del | cuerpo son tan sólo «estimables»[45], éstos y la dulzura de las pasiones[46] quedan por alcanzarse cuando ello nos sea posible. La recta razón de la que la acción correcta procede los pondrá en su lugar, en el orden de los valores; los integrará teniendo en cuenta su dimensión y su precariedad en la aritmética de la felicidad. Por tal razón, ni la salud, ni la vida, ni las pasiones son cosas indiferentes: la salud es el fundamento de todos los otros bienes que pueden poseerse en esta vida[47]; la vida encierra más bienes que males

41 Carta a Elizabeth, 6 de octubre de 1645, IV, p. 317, l. 7-10.
42 Carta a ella misma 1 de septiembre de 1645, IV, p. 283, l. 23 y ss.
43 Carta a Elizabeth, 1 de septiembre de 1645, IV, p. 284.
44 Ibíd., p. 287; Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, V, p. 85.
45 Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, V, p. 84.
46 «El alma puede tener sus placeres aparte; pero en cuanto a aquellos que le son comunes con el cuerpo, éstos dependen por entero de las pasiones, de tal manera que los hombres a los que más pueden conmover son los más capaces de gustar la dulzura en esta vida»: *Tratado de las pasiones*, art. 212.
47 Carta a Elizabeth, mayo-junio de 1645, IV, p. 220, l. 18-19; *Discurso*, Sexta parte, VI, p. 62.

en una cantidad tal que sería irracional y, por tanto inmoral, digan lo que digan Zenón y Séneca[48], ponerle voluntariamente fin[49]; todas las pasiones son buenas, y deben cultivarse bajo la conducción de la razón[50]. Así, pues, quien descuidara los bienes del cuerpo, quien «extirpara» las pasiones, pecaría contra la virtud; añadiría a los males de origen corporal que se habría impuesto a sí mismo, la tristeza nacida del reproche interior de no haber hecho lo que debía.

El desprendimiento respecto a los bienes exteriores sólo es, pues, uno de los factores de la aritmética de la máxima felicidad. Permite, ante todo, llenar el vaso al máximo, evitándome agrandar estos bienes ilusoriamente y crear así, en cierto modo, un déficit real, al buscarlos en detrimento de bienes mayores. Permite luego, y sobre todo, hacer que el contenido del vaso se limite en todos los casos a mi capacidad de | llenarlo, sin que nunca se haga tam- 233
poco más pequeño que dicha capacidad. Si, en efecto, yo renunciara *a priori* a todos los bienes exteriores que, según mi razón, pueden alcanzarse sin que tenga que privarme de otros, volvería

48 Cicerón, *De Finibus*, III, parágrafos 60-61; Diógenes Laercio, VII, 130; Séneca, *De Providentia*, cap. VI, p. 7; *Cartas*, 12, 10, 104, 21; Arnim, S.V.F., III, nos. 757-768.

49 Carta a Elizabeth, 6 de octubre de 1645, IV, pp. 315-317; 3 de noviembre de 1645, p. 333.

50 *Tratado de las pasiones*, art. 211. Sobre la doctrina de que todas las pasiones son malas y sobre la necesidad de la apatía, en el estoicismo, cf. Arnim, S.V.F., III, nos. 443-455. Al recomendar no extirpar las pasiones sino hacer de ellas «un uso moderado», Descartes parece aproximarse, en contra de los estoicos, a los peripatéticos, quienes consideran incluso las pasiones violentas como un don ventajoso de la naturaleza, como el germen de todas nuestras bellas acciones (Cicerón, *Tusculanas*, IV, c. 19), y quieren moderarlas, no extirparlas: ibid. c. 20, y Séneca, *Epist.*, 116, l: «Utrum satius sit modicos habere affectus an nullos, saepe quaesitum est: nostri illos expellunt, peripatetici temperant». Los fundamentos de la concepción cartesiana son, sin embargo, completamente diferentes, pues moderar las pasiones significa únicamente ordenarlas por la razón haciendo su fuerza proporcional a la dimensión real de los bienes a los que se aplican; el exceso de una pasión que se aplica a un bien superior es deseable a los ojos de la razón. Carta a Elizabeth, 18 de agosto de 1645, IV, p. 287, l. 8-11. Hay aquí algo diferente de la concepción peripatética del justo medio, por la que, sin embargo, Descartes tiene cierta simpatía. Cf. *Discurso*, Tercera parte, VI, p. 23, l. 24-31.

mi vaso más pequeño que mi capacidad de llenarlo. Si, por el contrario, me desprendo de tales bienes no por prohibirme buscarlos, sino para ser capaz, si llegaran a desaparecer, de mantener la plenitud de mi felicidad a pesar de todo[51], tendré una receta infalible para hacer que en cualquier circunstancia el contenido de mi vaso nunca exceda a mi capacidad de llenarlo, sin llevarlo nunca tampoco por debajo de esa capacidad. En fin, la plenitud de la satisfacción coincidirá siempre con mi conciencia satisfecha de haber obrado como debía.

De ahí se concluye que Descartes no podría concebir la acción como lo hace el estoicismo. Es cierto que uno y otro sitúan el deber en la acción iluminada por el saber, no en la contemplación; también es cierto que uno y otro recomiendan la pertenencia a sí mismo. Pero si para el estoico me vuelvo de ese modo igual a Dios, se debe a que gracias a esa tensión en que el acto se halla completamente replegado sobre sí mismo[52] y arrebata mi alma a los fines externos y a la dispersión, me veo elevado a la tensión del alma universal, que salva de la dispersión la naturaleza en su totalidad. La afirmación de sí es pura y simplemente desprendimiento de sí mismo en beneficio del orden del mundo, e indiferencia con respecto a todo fin exterior. Para Descartes, por el contrario, la pertenencia a mí mismo comprende sin duda la aceptación de los decretos inmutables de la voluntad divina y la sumisión a la razón; pero no es en modo alguno sumisión ciega al orden de la naturaleza universal e indiferencia a los fines externos; es, por el contrario, sumisión de la naturaleza a mi voluntad, capaz gracias al saber de modificarla y de volverme dueño y posesor de ella. La pertenencia a sí no es desprendimiento de sí mismo por obra del libre albedrío, sino afirmación del libre albedrío de cada uno; es éste y no la fusión con el orden universal el que hace de cada individuo un ser igual a Dios, una persona que *no es su siervo*[53].

51 «Hay que mantenerse de tal manera lejos del imperio de la Fortuna, que aunque *no se pierdan las ocasiones de aprovechar las ventajas que pueda ofrecer* [cursivas nuestras], uno no se crea sin embargo desdichado cuando aquélla se las niega»: Carta a Elizabeth, septiembre de 1646, IV, p. 492, y también 1 de septiembre de 1645, IV, p. 286, l. 24-31.

52 «Sola sapientia in se tota conversa est»: Cicerón, *De Finibus*, III, parágrafo 24, *sub finem.*

Puesto que | no reside exclusivamente en el acto de adhesión al orden del mundo, la virtud, al convertirse en esfuerzo para conocer a fin de obrar eficazmente en las cosas y en sí mismo, restituye todo su valor a aquello que, para los estoicos, sólo era secundario, a saber, a la elección entre las cosas preferibles: se tratará de «medir exactamente la dimensión de los bienes» para determinarse a la elección que nos hará dichosos, y ninguna elección podría ir contra esta aritmética con el pretexto de que ella nos sería impuesta por un así llamado destino que está por encima de nosotros. La virtud se definirá, pues, como la ciencia de la mejor elección; y a falta de tal ciencia, como el esfuerzo hacia la ciencia en vista de la mejor elección, un esfuerzo del que basta que esté consciente para que me encuentre al abrigo de lamentaciones y remordimientos que podrían nacer de elecciones que el futuro revelara aciagas[54]. 234

Vuelta hacia un fin exterior a la virtud, exigiendo una acción que modifique la naturaleza material en el mismo grado que mi propia naturaleza, solicitando a las ciencias exactas ilustrar acerca de estos medios, la moral cartesiana es en realidad una técnica, una ciencia aplicada. Opónese de ese modo a la moral estoica. Originariamente propuesta como una técnica (de la felicidad), pero poniendo como fin la virtud en vez de la felicidad, desligando al sujeto de toda realización exterior, la moral estoica rechaza, de hecho, el problema de la técnica en beneficio del problema del fin[55]. Aunque presupone la teoría, no es para descubrir en ella

53 «El libre albedrío es la cosa más noble que pueda darse en nosotros, en la medida en que nos vuelve, en cierto modo, semejantes a Dios y parece eximirnos de estarle sujetos, y en que, por consiguiente, su buen uso es el más grande de todos los bienes; es también el más propiamente nuestro y el que más nos importa»: Carta a Cristina, 20 de noviembre de 1647, p. 85, l. 12-19.

54 Carta a Elizabeth, 6 de octubre de 1645, IV, p. 307, l. 13 y ss. Por este último rasgo, Descartes se opondría a Cleantes y a Zenón, para acercarse a Antípater de Tarso, cuya fórmula es la siguiente: «Facere omnia ut adipiscamur quae secundum naturam, etiamsi ea non assequamur»: Cicerón, *De Finibus*, V, c. 7, parágrafo 20, *sub finem;* cf. la discusión de Plutarco, en el *De Com. Not. adv. St.*, 27; Arnim, S.V.F. (Antipater), 56-59.

55 No se puede, efectivamente, llamar técnica la teoría de Crisipo según la cual las pasiones, enteramente definidas como excesos, se siguen de juicios defectuosos y pueden extirparse por la rectificación de tales juicios, gracias al conocimiento. Sin duda, Descartes retiene algo de esta tesis cuando ve en los falsos

una técnica de acción sobre las cosas, una aplicación de la ciencia, sino para determinar por medio de ella *la característica* que podrá
235 y deberá revestir nuestra acción, a saber, la de | no tener otro fin que sí misma, la de no apuntar a la ejecución de una obra exterior sino realizarse en conformidad con una forma, la de la recta intención. Es por ello que, para los estoicos, la moral y la medicina son dos disciplinas a la postre desemejantes[56], mientras que en Descartes son perfectamente comparables.

En suma, la moral de Descartes es lo contrario del quietismo, de una moral de la renuncia y la sumisión; es una moral de expansión y conquista que apunta al dominio de las cosas. Aunque acoge elementos de abstención y desprendimiento, lo hace tomándolos como medios, no como fin, con miras a reforzar de esa manera la inconmovible firmeza de una voluntad vertida por entero hacia el progreso del conocimiento y permitiendo someter más y más estrechamente la naturaleza a las comodidades de la vida humana.

7

Vemos de esa manera que el problema del bien en modo alguno se plantea en los mismos términos que el problema de lo verdadero,

---

juicios emitidos sobre el valor respectivo de los diferentes bienes una de las causas, no de las pasiones sino de sus excesos. Pero, además de no reducir la pasión a un exceso —que sólo define su mal uso y ni siquiera en todos los casos, pues el exceso de ciertas pasiones es autorizado por la razón— la técnica consiste, precisamente, en enseñarnos cómo poder adquirir buenos juicios y cómo dar a la voluntad la capacidad de seguirlos, para evitar la impotencia expresada por el verso del poeta: «*Video meliora, proboque, deteriora sequor*». Una de las principales críticas de Spinoza versará sobre la insuficiencia de la técnica a este respecto en Descartes, y sobre su ausencia en el estoicismo. Sobre la falta de técnica en Séneca, cf. Carta a Elizabeth, 4 de agosto de 1645, IV, p. 275, l. 20-25.

56 «No creemos que la sabiduría sea semejante al arte de la navegación o de la medicina, sino más bien al juego del actor del que os hablo y al baile: ella es, en efecto, su fin en sí misma y no lo busca fuera, pues dicho fin es la realización del arte»: Cicerón, *De Finibus*, III, c. 6, parágrafo 24. Un rasgo del estoicismo es sin embargo comparar, por otra parte, las pasiones con enfermedades y la filosofía con una medicina que las sana: Cicerón, *Tusculanas*, IV, c. 37-38. Pero esta característica de la filosofía moral de ninguna manera constituía, en ellos, su definición esencial, ya que el fin de la virtud está siempre en sí misma.

como por ejemplo en Malebranche o en Spinoza. En lo que atañe a lo verdadero, la substancia compuesta es un obstáculo radical. Para alcanzar lo verdadero, el hombre debe conducirse como un ser desencarnado, como un ángel. En absoluto ocurre lo mismo al tratarse del bien, pues la unión substancial no es, o al menos no necesariamente y siempre, un obstáculo para la obtención del bien. Ello se debe a que mientras que lo verdadero (que tiene que ver con las esencias y las verdades eternas) es objeto del entendimiento *solo* y en ningún caso objeto de la substancia compuesta, el bien relativo a *esta vida* se define también, e incluso principalmente por referencia a la substancia compuesta, cuya existencia precisamente constituye mi vida. Es por ello que lo que puede parecer un bien del puro entendimiento, por ejemplo, el amor a Dios nacido de la luz natural, es un verdadero bien de esta vida sólo cuando se lo integra a la esfera de la unión del alma y el cuerpo a título de pasión. Es por ello que la jerarquía de los bienes, fundada en la rigurosa evaluación de su magnitud, es decir, de la magnitud de la perfección que me aportan —de la que depende la magnitud de la felicidad—, | no es en manera alguna comparable con las rela- 236
ciones malebranchistas de perfección. Al ser el bien la bienaventuranza o satisfacción de la que soy dueño y señor, poco importa que esta satisfacción extraiga su origen del puro entendimiento o de mi substancia compuesta, pues la bienaventuranza en cuestión es la de esta vida y no la de mi vida supraterrestre. Así se comprende que el fundamento de la moral no sea en absoluto la religión. La moral de Descartes, que pueden practicar sin más un turco o un pagano, es la moral de un ateo[57]. Dios interviene, cuando mucho, para dar un fundamento a la armonía y al orden esencial del mundo, necesarios para la conservación de mi substancia compuesta,

57 No es que se trate de negar en lo más mínimo la sinceridad religiosa de Descartes. La peregrinación a Nuestra Señora de Loreto bastaría para dar testimonio de ella. Pero el proyecto de Descartes es ajeno a la preocupación religiosa. El hecho de que haya invocado las bendiciones de la Virgen sobre su obra no basta para dar a su proyecto una intención y una significación religiosa. Sólo prueba la importancia que esta obra tenía para él. El mercader de Nantes, que solicitaba para sus barcos la protección de la Santísima Virgen, de ninguna manera transformaba su tráfico en una misión apostólica. A lo mucho debe decirse que el «entusiasmo» que agita a Descartes en el momento de entregarse a cuerpo descubierto a su gran proyecto científico se acompaña de cierta exaltación religiosa.

y la certeza de su existencia permite fundamentar en mí un desprendimiento de ciertos bienes exteriores que basta para hacerme escapar a las decepciones de la fortuna.

Esta concepción de la «bienaventuranza natural» explica la importancia de la substancia compuesta. Pues si nos situamos en la perspectiva de *la felicidad en esta vida*, la substancia compuesta desempeña un papel mucho más importante que el puro entendimiento, aunque la contemplación de la verdad sea aquí abajo el más embriagador de los placeres. ¿No es, en efecto, la salud el bien más importante de esta vida, ya que es «el fundamento de todos los otros bienes»? Se comprende en estas condiciones que Descartes recomiende «no consagrar demasiado tiempo a la metafísica»[58], que ésta no sea para él lo esencial como para Malebranche y Spinoza. Por el contrario, la metafísica sería lo esencial si la felicidad que debemos buscar dependiera por completo de la visión de las realidades inteligibles que sólo el puro entendimiento puede proporcionarnos; si hiciera falta desprendernos lo más posible de la vida presente por medio del pensamiento. Sólo la metafísica tiene, el poder de permitírnoslo. Las cosas ocurren de manera completamente diferente si la filosofía ha de servir sólo para iluminarme aquí abajo a fin de que camine en esta vida con pie firme y para procurarme en ella el máximo de felicidad. La metafísica sólo se requiere, pues, para fundamentar la ciencia, y la ciencia, por su lado, sólo se requiere para incrementar mis | «comodidades». Llegar 237
a ser «dueño y poseedor de la naturaleza» significa que gracias al poder del entendimiento, el hombre, constituido de alma y cuerpo, someterá la naturaleza física a la satisfacción de las necesidades de su substancia psicofísica. Es por ello que lo principal es «ocuparse de la física y de las cosas sensibles»: «Es la ocupación que se debería desear al hombre en mayor grado, pues sería la fuente de todas las comodidades de la vida»[59]. Dedicarse excesivamente a la metafísica sería para el hombre «muy dañino... por cuanto no podría entregarse suficientemente a las ocupaciones de la imaginación y los sentidos»[60].

58 Carta a Elizabeth, 26 de junio de 1643, III, pp. 692-693.

59 Conversación con Burman, V, p. 155; Carta a Elizabeth, 28 de junio de 1643, III, pp. 692-693.

60 Carta a Elizabeth, ibíd., p. 695.

Se explica de este modo uno de los contrastes que observamos entre, por una parte, la moral, y por otra, la física y la metafísica. Mientras que éstas se constituyen haciendo tabla rasa de la tradición, pues sus verdades dependen por entero únicamente de la concatenación de las razones, la moral, por el contrario, que no se mueve ya en el dominio de lo cierto y de la razón pura sino en el de lo probable, del sentimiento, de la experiencia de las cosas y los hombres, asume explícitamente la continuación de una *tradición*, la de los moralistas antiguos (Aristóteles, Zenón, Epicuro), tales como Descartes los percibe a través de las obras de Plutarco, Cicerón (*Tusculanas, De Oficiis, Paradojas, De Finibus*, etc.) y Séneca (*De Vita beata*), a través de los moralistas del Renacimiento, del estoicismo cristiano o de la sabiduría de Montaigne y Charron. Es en cierta medida, lo mismo que esta tradición, ecléctica y sincrética (combina a Zenón y Epicuro y también algunas creencias cristianas). Sin duda, este sincretismo está dirigido por una razón ilustrada y un juicio autónomo, pero ya no se trata de «ciencia exacta». Volvemos a encontrar aquí entre la ciencia y la sabiduría, que da reglas que permiten llegar a la bienaventuranza[61], tanto al más desprovisto de inteligencia como al más sabio, esa separación a la que Descartes parecía deber poner término y que, como lo ha notado con mucho acierto E. Gilson[62], era una de las características de los moralistas del Renacimiento, particularmente de Montaigne y Charron. Pero hay que añadir que, con Descartes, es la misma razón pura la que, tras haber determinado y distinguido de manera absolutamente necesaria y cierta los elementos constitutivos de nuestro ser, los diferentes tipos de saber de que somos capaces y sus límites respectivos, traza los contornos de la esfera en que deben decidir el sentimiento y la verosimilitud de las opiniones.

| Si la filosofía se encamina en su totalidad hacia la meta 238
suprema de hacernos felices en esta tierra; si ella nos prescribe que distraigamos sólo un mínimo de nuestras energías en provecho de las especulaciones del entendimiento puro o del entendimiento asociado con la imaginación, en provecho de la metafísica

61 *Principios*, **Pref.**, VIII, p. 5, l. 8 y ss.
62 E. Gilson, *Discurso, Comentario*, p. 93.

y la matemática, para permitir que nos dediquemos al máximo a las ocupaciones de la imaginación y los sentidos, parece que en esta perspectiva la substancia psicofísica debe llegar a ser, entre las tres substancias constitutivas de nuestra naturaleza, objeto de una preocupación dominante. En suma, la óptica de la moral invierte las perspectivas de la ciencia. Aun cuando de hecho es la ciencia de la pura extensión (física mecanicista, matemática pura), trátese de elaborarla o de fundamentarla, la que gobierna toda la filosofía y la obliga a encerrarse en la esfera del puro entendimiento, a la postre dicha filosofía y dicha ciencia sólo se justifican, a los ojos de la misma filosofía, por su utilidad vital; y la filosofía, dando su sentido más pleno al adagio del «*Primum vivere, deinde philosophare*», invierte finalmente del pro al contra en el plano de lo útil la jerarquía que había fundado en el plano de lo verdadero, al colocar ahora en la cima de ésta la substancia compuesta. En efecto, por referencia a esta substancia se decide nuestra felicidad en la vida presente. Ella es el hecho capital al que nos referimos para fundamentar una ciencia *útil* y determinar las reglas de una felicidad que necesariamente se define, ante todo, por referencia a la vida de *aquí abajo*, ya que ésta no es otra cosa que la unión de mi alma con un cuerpo. Nunca se trata de subordinar este hecho a algo que le sería extrínseco y se situaría en el *más allá* de mi vida. De ahí el contraste con Malebranche, que no se contenta con explicar este hecho por referencia a la vida de aquí abajo, es decir, por la ayuda que el alma puede aportar a la salvaguarda del cuerpo gracias a su unión con él, sino que lo justifica también, y sobre todo, por referencia a la vida del alma después de la muerte, es decir, por la función salvadora del cuerpo al que estoy unido, como instrumento de dolores expiatorios que me atraen en esta vida méritos que podrán influir en mi destino supraterrestre, las cuales harían, que esta vida dejara de ser el verdadero fin de la razón.

Sin embargo, el hecho de que la felicidad nacida de la substancia compuesta suponga la ciencia y de que la substancia compuesta sea un obstáculo para la ciencia; el hecho, en fin, de que la
239 ciencia se desarrolle | en su totalidad según el orden racional de las razones, oculta necesariamente el primado de la substancia compuesta y desata un conflicto aparente entre el ascetismo intelectual

de la ciencia y el eudemonismo de la moral. Pero no es menos verdad que la ciencia en su totalidad sólo tiende a permitirnos, mediante el conocimiento de la extensión, del pensamiento y de la substancia psicofísica, consolidar esta última, sea acrecentando las comodidades materiales, sea indicándonos los medios para eliminar, entre nuestras emociones y pasiones, las que pueden perjudicar a nuestra felicidad terrestre, en beneficio de las que pueden acrecentarla. La filosofía ya no es sierva de la teología, sino sierva de la vida de aquí abajo. Sierva sin ser sometida a servidumbre, pues sólo puede servir a condición de depender, en su misma constitución, únicamente de la pura razón.

Pero lo que precisamente queda por saber es si esta moral-ciencia puede constituirse; si la técnica de la felicidad puede bastar para su fin, que es el de suministrar a todo hombre, sea el que sea, una ley práctica que le indique lo que conviene hacer o no hacer en cada circunstancia[63], «que incluya en todos los casos y para todos los seres razonables el mismo principio determinante de la voluntad»[64]. Vamos a ver que el esfuerzo de la técnica cartesiana, dirigido a la determinación de la materia de la acción, termina por abortarse en una proporción bastante amplia y que la filosofía moral regresa al polo opuesto: el de la forma y la intención (estoicismo), sin que empero llegue alguna vez a alcanzarlo e instalarse en él por completo. Será el drama de la moral cartesiana, representado a través de la inextricable complicación de una doctrina provisional que anuncia una doctrina definitiva que ha de reemplazarla, y de una doctrina definitiva que, por el contrario, confirma y consolida de una vez por todas la moral de la que se pensaba que debía ser provisional.

63 Kant, *Kritik d. prakt. Vernunft*, I, I, parágrafo 7, escolio 2 del teorema IV (ed. Hartenstein), pp. 39-40.

64 Ibid., parágrafo 3, escolio 2 del teorema II, p. 26.

CAPÍTULO XX

ALGUNAS CONSECUENCIAS RELATIVAS A LA MEDICINA Y A LA MORAL

(SEGUNDA PARTE)

TRES IDEAS DE LA MEDICINA Y DE LA MORAL

1

COMO HEMOS VISTO[1], tanto la medicina como la moral se presentan, a primera vista, como técnicas que aplican una ciencia cierta a la realización de fines que atañen a nuestra vida presente. Ambas tienen que ver con la naturaleza humana, es decir, con el compuesto substancial de alma y cuerpo, asociado por otra parte con el puro entendimiento. De ello resulta que la materia que se muestra a ellas es intrínsecamente oscura y confusa. La medicina comprende, sin duda, una ciencia del cuerpo como pura máquina, y esta ciencia, simple desarrollo de la física, sólo comporta ideas claras y distintas. Pero en tanto que ella se dirige al cuerpo humano, que se distingue del cuerpo animal por su unión substancial con un alma, hállase en presencia del sentimiento. Lo mismo ocurre con la moral, que batalla con el problema de las pasiones, expresiones eminentes de la substancia psicofísica. De una manera más general, la moral definida como ciencia de la vida «que permite al hombre distinguir lo verdadero de lo falso, para ver con claridad en sus acciones y caminar con seguridad en esta vida»[2], plantea problemas de conducta que la mayor parte de las veces no pueden resolverse mediante el conocimiento de naturalezas claras y distintas, pues no se trata de esencias, sino de existencias o de circunstancias existenciales que se conocen por medio de los sentidos. En tales condiciones, | ¿no están la medicina humana 241

1 Cf. *supra*, pp. 262-263 [220-221].

2 *Discurso*, Primera parte, VI, p. 10, l. 9-11.

y la moral en la imposibilidad de constituirse como ciencias, pues, hablando con rigor, sólo hay ciencia de esas naturalezas? ¿No estoy obligado, al faltar éstas, a suspender todos mis juicios? Pero mi voluntad, al no poder, en tal caso, ser iluminada en su elección, se mantendría indecisa y se abstendría de actuar.

Ahora bien, es evidente que una hipótesis de esta índole se halla excluida por la misma vida, que obliga a la acción, y por la razón, la cual me enseña que la voluntad me ha sido otorgada no sólo para dirigir el entendimiento hacia el conocimiento de lo verdadero, sino para asegurar a cada instante la conservación, la dicha de esta vida y, de una manera general, mi felicidad. La búsqueda de la ciencia misma sólo se justifica por su utilidad para la vida, pues el bien depende del conocimiento de la verdad. Por ello precisamente nuestra conducta debe regularse por referencia al conocimiento de la verdad[3].

En consecuencia, aunque se exige de nuestra voluntad suspender su juicio hasta que el entendimiento haya llegado a descubrir lo verdadero, no se le permite suspender su acción en la vida, ni suspender su juicio sobre lo que debe hacer, pues las exigencias de la vida no permiten ninguna dilación[4]. De hacerlo, faltaría a su tarea propia, ya que su indecisión, al llevarla a dejar de obrar por el bien, conduciría infaliblemente a la derrota y al perjuicio de nuestra vida[5].

A la *certeza,* que es el imperativo de la especulación, va, pues, a suceder ineluctablemente la aceptación del *riesgo*, que es el imperativo de la moral. En efecto, aunque mi voluntad es infinita, mi entendimiento no lo es; él es inadecuado a la infinidad de ocasiones infinitamente complejas de las que está hecho el desarrollo de mi vida. De ahí resulta para la voluntad la obligación

3 «Al pensar estar seguro de la adquisición de todos los conocimientos de los que soy capaz, pensaba estarlo por el mismo medio de la de todos los verdaderos bienes que estarían alguna vez en mi poder»: *Discurso*, Tercera parte, VI, p. 28, l. 5. «Basta juzgar bien para obrar bien»: Ibíd., p. 28, l. 9. Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 166, l. 3-7; IX, p. 128, art. VII.

4 *Discurso*, Tercera parte, VI, p. 22, l. 23-25; Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 149, l. 3 y ss.; Carta a Buitendijck, IV, p. 62, l. 5, p. 63, l. 17.

5 *Discurso*, Tercera parte, p. 22, l. 24, l. 26-27, p. 25, l. 15; *Tratado de las pasiones*, arts. 60, 63, 170; Carta a Elizabeth, 10 de septiembre de 1645, IV, p. 284, l. 17-24; 15 de septiembre de 1645, IV, p. 284, l. 20-21.

de tener que pronunciarse en tales ocasiones sin tener ideas claras y distintas en cuanto a aquello que les concierne. La vida reclama, pues, de la voluntad, que vaya más allá de las exigencias de verdad absoluta de la ciencia especulativa, y que aunque es incapaz de iluminar por medio de esta verdad su función electiva, cumpla de todos modos su tarea.

Esa *seguridad* de sí misma que la voluntad no puede ya encontrar | en la *certeza de la ciencia*, la encontrará en sí misma, en 242
la *firmeza de su resolución*. Esta firmeza que le hace enfrentar el riesgo es, por consiguiente, el sustituto de la certeza que sólo la ciencia podría procurarle y que le eximiría del riesgo. Gracias a ella puedo realizar *moralmente* lo que sólo la ciencia me permitiría alcanzar *de una manera absoluta*: «Caminar con *seguridad*[6] en esta vida». Pero esta «*seguridad*» no es la misma en ambos casos, pues en uno de ellos proviene de la supresión del riesgo, y en el otro del poder de enfrentarlo.

En fin, como la voluntad no puede ejercerse nunca sin ninguna intervención del intelecto, pues, aunque el entendimiento puede darse sin la voluntad, la voluntad no puede darse sin el entendimiento, ella impondrá al entendimiento el problema de iluminarla de la mejor manera, aunque una ciencia sea, en este caso, imposible. Al ser la voluntad moral una voluntad razonable, se esforzará consecuentemente por limitar el riesgo en el más alto grado (mediante el cálculo de probabilidades: será un riesgo calculado): a falta de certeza absoluta, optará por certezas morales, cuyo grado, como hemos visto, puede ser muy alto (por ejemplo, la certeza moral de un descifre acertado). La firmeza, una disposición que el alma recibe sólo de la voluntad, tenderá hacia la certeza, una disposición que el alma recibe sólo de la ciencia. De ahí la necesidad que tiene la razón de instaurar una moral que sea un *sucedáneo de la ciencia*[7].

6 Cursivas nuestras.

7 *Discurso*, ibíd., p. 25, l. 6 y ss.; Carta a Elizabeth, 4 de agosto de 1645, IV, p. 265; 15 de septiembre de 1645, p. 295, l. 11-21; *Tratado de las pasiones*, arts. 48, 49; Carta a Hyperapistes, II, p. 34, l. 16, p. 35, l. 8; *Principios*, Prefacio, IX, 2, p. 13, l. 17 y ss. Es por ello que la virtud combinará un doble esfuerzo: el uno hacia la firmeza de alma, el otro hacia el conocimiento de la verdad. *Tratado de las pasiones*, arts. 48, 49, 50. Se verá, sin embargo, que no hay verdadera firmeza sin razón ilustrada. Ibíd., art. 49.

El caso de la medicina (de la medicina del compuesto substancial), que también es una ciencia vertida hacia la práctica, debe ser en el fondo análogo.

2

¿Pero en qué consistirá el sucedáneo en cuestión?

Como es fácil darse cuenta, toda esta perspectiva se rige por el postulado inicial de que, de haber una ciencia de la medicina y la moral, debe ser de carácter matemático-deductivo y depender únicamente del entendimiento.

La verdad cuyo conocimiento requieren las disciplinas vertidas hacia la vida es la de los medios que permiten llevar a cabo los fines supremos de esta vida: por una parte, la salud del cuerpo, por otra, la felicidad del alma. En suma, la verdad es aquí lo útil. Desde el punto de vista del puro entendimiento, lo útil reside en su
243 totalidad, | al tratarse de las ciencias exactas (matemáticas, física, medicina mecanicista) en sus aplicaciones prácticas: invenciones de máquinas que alivian el trabajo humano, descubrimientos anatómicos y biológicos que permiten mejorar y mantener las buenas disposiciones del cuerpo, etc. En este plano, la medicina parece incluir una ciencia tan especulativa como la física: es la anatomofisiología humana en tanto ciencia exacta, con las aplicaciones prácticas que comporta. También la moral parece entonces, por su lado, enteramente regida por el conocimiento de las verdades de la física, en particular, de la medicina mecanicista. Esta concepción es la que se pone de manifiesto en el célebre pasaje del *Discurso*: «Si es posible encontrar algún medio de volver a los hombres más sabios y más hábiles que lo que han sido hasta ahora, creo que hay que buscarlo en la medicina»[8]. Es esta misma la que Descartes da por supuesta cuando piensa que la moral más perfecta «presupone el conocimiento completo de las otras ciencias»[9] y puede ser tratada «con exactitud»[10]. Desde este punto de vista, la verdad práctica ingresa de lleno en el dominio de la verdad teórica exacta.

8 *Discurso*, Sexta parte, VI, p. 62, l. 17-20.
9 *Principios*, Prefacio, IX, p. 14, l. 2 y ss.
10 Ibíd., p. 17.

El sucedáneo de ciencia se definirá por no poder satisfacer las exigencias de la vida en este plano y en relación con el ideal matemático-deductivo. A falta de la utilidad derivada de las ciencias exactas, la voluntad ordena al entendimiento descubrir conocimientos biológica y moralmente útiles de índole completamente diferente a las aplicaciones técnicas de la ciencia exacta, y situados en un plano radicalmente heterogéneo al de la verdad especulativa. Descúbrense ellos en el plano de la misma vida, de la experiencia cotidiana, del sentimiento, en cuanto que toda esta región, que es la de la unión del alma y el cuerpo, constituye una esfera aparte, una esfera cuyas enseñanzas contradicen a las verdades del entendimiento puro. ¿No sabemos acaso que precisamente en esta esfera la *verdad* no concierne en manera alguna a la *naturaleza* de las cosas, sino a la *utilidad biológica* de las mismas respecto a nuestra substancia compuesta? ¿No tienen el sentimiento, la pasión, todos esos modos de la sensibilidad oscura y confusa, la función única de suministrarnos a este respecto, y sólo a este respecto, informaciones verdaderas, ajenas a las verdades de la ciencia pura y garantizadas por la veracidad divina? ¿No son la medicina y la moral las disciplinas requeridas por nuestra condición de seres humanos unidos a un cuerpo? Desde este punto de vista puede fundamentarse una investigación cuyo único objeto será una verdad práctica de un orden | completamente diferente al de la verdad teórica repre- 244
sentada por el sistema de las ciencias exactas. Esta investigación es la que constituiría el sucedáneo de la verdadera ciencia.

¿Pero cómo podrían estas disciplinas, aunque sean completamente diferentes de las ciencias de ideas claras y distintas, decirse sus sucedáneas, puesto que en la región de la unión del alma y el cuerpo el entendimiento puro carece de competencia y debe ceder el paso al sentimiento, único órgano capacitado para el verdadero conocimiento de la vida? Tenemos que vernos aquí no con ciencias racionales degradadas sino con disciplinas científicas de otro orden, que pueden ser perfectas en su género, que son autónomas en virtud de su objeto y la naturaleza de su órgano. También ellas tienen la capacidad de conducirnos de una manera segura a una verdad indiscutible: la del sentimiento. Son racionales a su manera, pues aunque no tienen como objeto ideas claras y distintas, nos conducen a conocimientos claros y distintos

en relación con el sentimiento en cuanto tal, trátese de la receptividad (sentido y sensación propiamente dicha) o de la afectividad (pasiones propiamente dichas). Recurren a la crítica racional para descubrir la enseñanza y la función auténticas de la sensibilidad en general (sensación, pasión) detrás de los hábitos, los prejuicios y la ignorancia. Condúcenos, de ese modo, al buen uso de estas sensaciones y pasiones que nos han sido otorgadas para nuestro bien. La ciencia —aunque diferente de la matemática y la física— vuelve, pues, aquí a iluminar la voluntad actuante, y la razón se muestra siempre como la guía de la voluntad aunque no inmediatamente, al menos de una manera mediata, gracias a su capacidad de restituir su integridad al sentimiento original. La fórmula «*Omnis peccans est ignorans*», «quien juzga bien obra bien»[11], vuelve, pues, a recibir plena justificación. El modelo de una ciencia de esta índole nos es suministrado por el *Tratado de las pasiones*. Versa éste, ante todo, sobre la afectividad nacida de la unión del alma y el cuerpo, materia oscura y confusa. Se sirve de la crítica racional para descubrir sus verdaderas enseñanzas y sus verdaderas funciones. Destruye, a este propósito, ilusiones, hábitos y prejuicios[12]. Comporta una certeza completa. Permite un buen uso de las pasiones, | «todas buenas»[13] en sí mismas. Guía la voluntad hacia un mejor equilibrio del cuerpo y el alma. Es de verdad una ciencia.

245

¿Pero llega esta ciencia a satisfacer plenamente a la voluntad? Haría falta para ello que pueda llegar a otra cosa que a un conjunto de reglas generales. Debería suministrarnos, a propósito de *cada caso* susceptible de presentarse en la experiencia cotidiana, el medio para descubrir la fórmula de acción exactamente apropiada, es decir, el conocimiento de lo que es útil hacer para asegurar a la vez la conservación y la felicidad de nuestra vida. Ahora bien, la inmensa complejidad de los acontecimientos

11 *Discurso*, Tercera parte, VI, p. 28, l. 9-10; Carta a Mersenne, 27 de abril de 1637, I, p. 366, l. 6-11.

12 «Frecuentemente la pasión nos hace creer ciertas cosas mucho mejores y deseables de lo que son (...), es por ello que el verdadero oficio de la razón es el de examinar el justo valor de todos los bienes cuya adquisición parece depender en cierto modo de nuestra conducta»: Carta a Elizabeth, 1 de septiembre de 1645, IV, p. 284, l. 17-19, l. 24-25.

13 *Tratado de las pasiones*, art. 211, XI, p. 485, l. 25.

de la vida hace que sea imposible determinar para todas las ocasiones posibles la utilidad (sea biológica o moral) cuyo conocimiento es indispensable para la voluntad, a fin de poder obrar bien. Podemos a lo mucho formular principios generales, que son sin duda objeto de conocimiento cierto, pero que de ninguna manera determinan de antemano lo que debería ser el contenido de nuestras acciones. Ahora bien, la voluntad, urgida por la vida, no puede abstenerse hasta que posea la verdad que es capaz de determinar con toda seguridad la materia de la acción. La abstención se ordena sólo en el dominio de la investigación especulativa de la verdad. Al estar obligada a actuar, la voluntad solicita que la razón la ilumine, incluso si la razón no pudiese acertar a presentarle lo verdadero (en este caso, el verdadero bien). Precisará, pues, que a falta de éste le suministre el entendimiento algún sucedáneo. Volvemos a encontrar, aunque en otro plano —el del conocimiento psicológico y psicofísico—, el problema primitivo de descubrir un sucedáneo de la ciencia.

La medicina (de la unión substancial) y sobre todo la moral, tendrían entonces que suministrar un sucedáneo no sólo para los conocimientos exactos, matemático-físicos, que como hemos visto son imposibles de realizar, sino también para un número muy grande de conocimientos claros y distintos indispensables, relativos a la región del sentimiento y de la vida; conocimientos que estas dos disciplinas son incapaces de aportarnos pues son en ello desbordadas por la inmensidad y la particularidad de su materia. Para no fallarle al querer, tendrán que proseguir su perfeccionamiento en tanto disciplinas prácticas, de tal manera que puedan abarcar todo el campo de las circunstancias posibles, pese a que éste desborda el conocimiento cierto de lo verdadero. Así, los conocimientos claros y distintos que constituirán el objeto último de una certeza completa serán aquí las reglas seguras que conviene prescribir a una voluntad destinada a tener que pronunciarse, cueste lo que cueste, en un dominio en el que | la inteligencia no podría alcanzar 246
ni las evidencias matemáticas, ni de una manera general conocimientos claros y distintos relativos a lo útil, en las múltiples circunstancias que sobrevienen al interior de la esfera de la vida. Sustituiremos entonces las verdades que no pueden descubrirse por principios que nos prescriben en cada caso, plegarnos a lo probable.

Pero al seguir siendo la verdad el guía ideal del querer que actúa, estos principios nos ordenan al mismo tiempo no dejar de tender hacia ella, acercarnos a ella al máximo. En suma, ellos nos ordenan que en lugar de juicios ciertos que versen, sea acerca de evidencias absolutas de orden matemático-físico, sea acerca de conocimientos claros y distintos de las pasiones y su aprovechamiento, así como acerca de las reacciones oportunas de nuestro querer en tal o cual caso, nos contentemos con juicios lo más ciertos posible. A falta de una conducta (médica o moral) científicamente buena, deberemos optar por «la mejor posible».

El remate de estas ciencias de naturaleza práctica en principios que prescriben los «mejores juicios posibles»[14] en lugar de «buenos juicios», generalmente fuera de nuestro alcance, concuerda plenamente con el orden que rige el mundo en medio del cual estamos llamados a vivir y obrar. Dios, en efecto, ha instituido este mundo y lo rige mediante *el principio de lo mejor*. Lleva a cabo en este mundo una combinación que llega no a la perfección y la infalibilidad absolutas, sino sólo a la *máxima* aproximación a ellas. Es evidente que en un dominio de esta índole el hombre no tiene el poder de hacer las cosas mejor que el mismo Dios. Cuando éste ha realizado en el mundo y particularmente para el hombre sólo aproximaciones, sólo lo «mejor posible», el hombre, que es un ser finito, no podría llegar, en lo que a él toca, a la absolutez de la ciencia infalible y del comportamiento perfecto. *A fortiori*, también deberá plegarse a lo mejor posible en el orden de las acciones, a la mejor aproximación y al mejor juicio: deberá limitarse a hacer esfuerzos incansables para mejorar sus juicios con ayuda de la razón.

3

De acuerdo con lo que precede, debemos contar con que las disciplinas racionales relativas a la vida, a su conservación y a la felicidad del alma en la vida presente (la bienaventuranza) se conciban en función de tres ideas diferentes: en conformidad con

14 *Discurso*, VI, p. 28, l. 8; Carta de marzo de 1638, II, p. 35, l. 4-5; Carta a Elizabeth, 18 de agosto de 1645, IV, p. 277, l. 16 y ss.

la idea de una | ciencia exacta de carácter matemático-deductivo, derivada de la física; en conformidad con la idea de una ciencia psicológica y psicofísica clara y distinta que se apoya en las certezas del sentimiento (en sí oscuro y confuso), en la región de la substancia psicofísica; y en conformidad con la idea de un conjunto de principios generales indubitables, destinados a suplir la carencia al menos parcial de estas dos ciencias, y adecuados para guiarnos en medio de nuestras incertidumbres. 247

La medicina ha sido concebida por Descartes, sobre todo y ante todo como un desarrollo de la física pura[15]. Ella analiza las estructuras y los movimientos del cuerpo viviente, reduciendo éste a una simple máquina en la que todo se explica por las leyes mecánicas del mundo material[16]. Ella tiene por objeto unas ideas tan claras y distintas como las de la física propiamente dicha. Apunta a obrar sobre el cuerpo por medios mecánicos[17].

Pero una concepción de esta índole debía resultar a la larga insuficiente. El cuerpo humano, en efecto, no es una simple máquina. Caracterízase por su unión con un alma, de la que recibe su forma y su unidad indivisible[18]. En consecuencia, Descartes ha tenido que señalar el abismo que separa la máquina animal y el cuerpo humano[19]. Parece haber subrayado cada vez más la oposición entre la física válida sólo para la materia y la psicofísica propia del hombre[20]. La física de la máquina animal en general debía manifestársele muy pronto como una simple propedeútica a la fisiología del hombre en particular[21], al ser el conocimiento del animal

15 *Principios*, IX, p. 14, l. 17.

16 *Descripción del cuerpo humano*, IX, pp. 224-225.

17 *Anatómica* («Partes similares et excrementa et morbi») XI, pp. 606, l. 9; p. 607, l. 2; «Remedia et vires medicamentorum», XI, pp. 641-644.

18 Cf. *supra*, cap. 17, pp. 210-211 [177-178].

19 Cf. ibídem, pp. 178 y ss.

20 «Hay una gran diferencia entre la noción general del sol y de la tierra que doy en mis *Principios*, y el conocimiento particular de la naturaleza del hombre»: IV, p. 441.

21 «Me he aventurado (pero sólo desde hace ocho o diez días) a querer explicar la manera en que se forma el animal desde el comienzo de su generación. Digo el animal, pues para el hombre en particular no me atrevería a emprenderlo, a falta

impotente para introducirnos a la más humilde de las medicinas humanas, en virtud de la irreductibilidad del hombre a la bestia[22].
248 Parece que lo más verosímil | es que Descartes empezó por la medicina en tanto física pura, para elevarse a una medicina del compuesto substancial[23], y que una de las principales razones que tuvo para confesar su fracaso médico parcial[24] fue la convicción creciente de que las concepciones puramente mecanicistas no pueden bastar para elaborar la medicina, pues el cuerpo humano no es sólo extensión pura sino también substancia psicofísica. Se habrían dado, pues, en él dos concepciones de la medicina, una de ellas común a los animales y a los hombres, situada en el plano de la física pura; otra específicamente humana, situada en el plano de la unión del alma y el cuerpo[25]. En este último plano, que es el de las ideas oscuras y confusas, ya no podría tratarse de una medicina fundada en «demostraciones infalibles»[26] de la que puede tratarse «con exactitud»[27], de una medicina preocupada únicamente por conocer clara y distintamente ciertos mecanismos en la pura extensión. Se tratará de volverse hacia el sentimiento. Nos esforzaremos por reencontrar, a fin de conocerlo clara y distintamente en tanto vivido, ese instinto oscuro y profundo de conservación, o según la expresión estoica, de acomodación de sí mismo a sí mismo y a la naturaleza externa, que revela la finalidad que condiciona la unión del alma en su totalidad con el cuerpo en su totalidad y se

---

de experiencia a tal efecto»: Carta a Elizabeth, 25 de enero de 1648, V, p. 112, l. 12-25. «La conservación de la salud ha sido siempre el objetivo principal de mis estudios y no me cabe duda de que haya un medio de adquirir muchos conocimientos tocantes a la medicina que han sido ignorados hasta el presente. Pero el *Tratado de los animales* (...) no pasaba de ser una introducción para llegar a tales conocimientos. Me cuido mucho de gloriarme de poseerlos»: Carta al marqués de Newcastle, octubre de 1645, IV, p. 329.

22 «Todavía no sé lo suficiente como para curar una simple fiebre. Pues creo que conozco al animal, en general, el cual de ninguna manera le está sujeto, y todavía no al hombre, en particular, el cual le está sujeto»: Carta a Mersenne, 20 de febrero de 1639, II, pp. 525-526.

23 Cf. Dreyfus le Foyer, «Las concepciones médicas de Descartes», en *Revista de Metafísica y de Moral*, 1937, p. 239 y ss.

24 Carta a Chanut, 15 de junio de 1646, V, p. 441, l. 28, p. 442, l. 1-3.

25 Cf. Dreyfus le Foyer, art. cit.

26 Carta a Mersenne, enero de 1630, I, p. 106.

27 *Principios*, Prefacio, IX, 2, p. 17, l. 8.

sigue en nosotros del principio que regula la constitución de la substancia compuesta, a saber, del principio de lo mejor. Esta acomodación es la que se inscribe en el principal efecto de las pasiones, que es el «de incitar y disponer al alma a querer las cosas para las que preparan al cuerpo, de tal manera que el sentimiento del miedo le incite a querer huir y el de la intrepidez a querer combatir, y así otros»[28]. Ella es la que nos permite decir que «todas las pasiones son buenas»[29]. Y al ser lo único por lo cual el alma tiene apego a la vida[30], su empleo razonado parece ser una condición para la conservación de esta vida, es decir, de la salud del cuerpo, siendo a cambio de ello la salud del cuerpo condición para el gozo del alma[31].

| Se explica en consecuencia que Descartes declare a Burman que la mejor medicina es la que reintegra al hombre en la naturaleza, la cual por su cuenta se encarga de restablecer el equilibrio perturbado[32]: una anticipación de la concepción moderna que ve en las manifestaciones patológicas, reacciones de defensa del organismo. La naturaleza a la que aquí Descartes nos confía sólo podría ser el compuesto substancial, que es el único que nos habla por medio del sentimiento (de sed, de hambre), por medio de las pasiones, y el único en contener esa acomodación de sí mismo a sí mismo y a las cosas en la que se expresa directamente la bondad de Dios. No podría ser la naturaleza física, cuyas leyes pueden producir 249

28 *Tratado de las pasiones*, art. 40; Carta a Chanut, 1 de febrero de 1647, IV, p. 603, l. 22-25.

29 *Tratado de las pasiones*, art. 211, XI, p. 485, l. 25. «Casi todas buenas»: Carta a Chanut, 1 de enero de 1646, IX, p. 538, l. 8.

30 Carta a Chanut, 1 de febrero de 1647, p. 538.

31 «Como la salud del cuerpo y la presencia de los objetos agradables ayudan mucho al espíritu para echar fuera de sí todas las pasiones que comparten la tristeza y dar entrada a las que comparten el gozo, así, recíprocamente, cuando el espíritu se encuentra pleno de gozo, ello sirve en gran manera para hacer que el cuerpo se conduzca mejor y que los objetos presentes parezcan más agradables»: Carta a Elizabeth, septiembre de 1646, IV, p. 492.

32 «Me parece incluso que la naturaleza nos hace caer enfermos sólo para que volvamos a levantarnos más vigorosos y en situación de despreciar lo que se opone a la salud y la compromete; mas para ello hay que escucharla (...). La naturaleza llega a restablecerse por sí misma: tiene perfecta conciencia interior de su estado y lo conoce mucho mejor que un médico, que ve sólo el exterior»: Conversación con Burmann, V, p. 179.

la máquina animal pero son indiferentes a su conservación, mientras que la máquina misma está desprovista de todo principio propio de conservación e individuación

Volvemos a encontrar en esta confianza en el instinto natural el optimismo estoico de la teoría que fundamenta la constitución estructural de nuestra naturaleza compuesta en una acción de Dios inspirada por la consideración de lo mejor.

Esta infalibilidad del sentimiento en relación con lo que es bueno o malo para nuestra naturaleza psicofísica, y a la que el entendimiento puro debe remitirse razonablemente, anuncia la teoría de Malebranche según la cual el instinto da en cada momento al alma del hombre, bajo la forma de sentimiento, la solución en principio infalible e instantánea de un problema que implica lo infinito y que, al sobrepasar las posibilidades de nuestro entendimiento limitado, traduce inmediatamente en nosotros el resultado de un cálculo divino que implica la sabiduría infinita.

Aunque la medicina de la unión substancial está vuelta hacia el sentimiento, el instinto, la pasión, lo oscuro y lo confuso, sigue estando fundada en la razón. Es la crítica racional filosófica la que al hacernos conocer clara y distintamente la irreductibilidad de lo psicológico a lo físico y la incompetencia del entendimiento puro en el dominio de los asuntos de la vida humana, descarta la medicina racional, que ahoga la voz de la naturaleza bajo un fárrago de conceptos abstractos. Es, en consecuencia, la medicina natural
250 (*stricto sensu*) la que nos permitiría reconocer | la roca o la arcilla del instinto natural más allá de los prejuicios que lo obnubilan.

Queda por saber si una medicina de esta índole, de la que Descartes ha dado muy pocos ejemplos[33], puede efectivamente constituirse como una ciencia en el orden que le corresponde. La advertencia que se nos hace de consultar a la naturaleza, que es el mejor médico, parece un adiós a toda medicina científica, del orden que sea[34]. El mismo Descartes ha observado que en la enfermedad la naturaleza puede engañarnos sobre el bien de nuestro cuerpo: por ejemplo, que ella empuja al hidrópico a beber[35]. ¿Cómo, pues,

33 Cf. los ejemplos citados por Dreyfus le Foyer, art. cit., p. 275.
34 Carta a Newcastle, octubre de 1645, IV, p. 329, l. 16, p. 330, l. 5.
35 Sexta Meditación, VII, p. 84, l. 9-10, p. 85, l. 18-21; IX, pp. 67-68.

aconsejar a los enfermos que beban o coman aquello a que su enfermedad les empuja, en vez de acatar los repugnantes regímenes médicos?[36] Se diría, pues, que esta medicina debe limitarse al nivel de un arte empírico de tanteos, probabilidades y juicios que son los mejores posibles. Y descubriríamos entonces el segundo sucedáneo de ciencia al que necesariamente nos remite la voluntad, obligada a actuar en las circunstancias de la vida. Y encontraríamos así una tercera idea de medicina: la idea de un sucedáneo, no de una física pura del cuerpo animal, sino de una ciencia cierta de la substancia compuesta. Pero Descartes no nos ha expuesto una doctrina a este respecto. El fracaso de sus esfuerzos médicos parece haberle incitado, en este caso, a la mayor prudencia y haberle alejado de esbozar las teorías que no vacilará en preconizar en el dominio de la moral.

4

La moral se presenta con unas características más claras. Es que Descartes cree que ha acertado en ella, al tiempo que reconoce que ha fracasado en medicina[37]. Aquí podemos esbozar más llanamente los tres tipos entre los que ha oscilado.

Hemos visto que la moral ha sido concebida, ante todo, como debiendo ser una ciencia exacta[38] que supone la culminación de la física y la medicina mecanicista, de las que ella es el último desarrollo[39]. La sabiduría, que es su meta y su principio supremo, depende del Bien Supremo. Este es el conocimiento de la verdad por las primeras causas[40]. Este conocimiento, al cual | los *Principios* 251
de la Filosofía cartesiana nos dan el medio de acceder, debe hacernos alcanzar el más alto grado de sabiduría, es decir, el quinto[41]. He ahí una primera idea de la moral.

36 Conversación con Burman, v, p. 179.
37 Carta a Chanut, 15 de junio de 1646, v, p. 441, l. 28, p. 442, l. 1-3.
38 *Principios*, Prefacio, IX, 2, p. 17, l. 6-7.
39 *Discurso*, Sexta parte, VI, p. 62, l. 17 y ss.; *Principios*, Prefacio, IX, p. 14, l. 27 y ss.
40 Ibíd., p. 4, l. 19, p. 2, l. 8.
41 Ibíd., pp. 5-6; 9, l. 12 y ss.

Sin embargo, al tener la moral que llegar en último término en la cadena de las ciencias, y al no poder la voluntad abstenerse de obrar hasta que la ciencia esté enteramente constituida, es necesario, para arrancarnos a una irresolución que es el peor de los males[42], que el entendimiento proponga *mientras tanto* a la voluntad algún tipo de directiva. Es la famosa moral provisional[43], sucedánea de la ciencia. Este sucedáneo en modo alguno se presenta, por otra parte, como una *ciencia en reemplazo*, sino como un conjunto de máximas puramente prácticas que, sin tener nada de una ciencia ni siquiera por aproximación, ocupan para la voluntad el lugar de una ciencia mientras ésta no sea construida. Esta moral es concebida como anterior a la moral científica, definitiva no sólo en el tiempo, sino según el orden del método y en la medida en que se muestra como necesaria para la investigación de la verdad regida por dicho método. Ella es propuesta, en fin, como debiendo desaparecer una vez que esa verdad ha sido adquirida[44].

42 *Tratado de las pasiones*, arts. 60, 170; Carta a Elizabeth, 1 de septiembre de 1645, IV, p. 284, l. 17-24; 15 de septiembre de 1645, p. 295, l. 11-21. Al ser la irresolución el peor de los males, el mejor de los bienes será su contrario, es decir, la resolución o firmeza de la voluntad. El remedio contra la irresolución es, en efecto, «habituarse a creer que se cumple siempre con su deber cuando se hace lo que se juzga que es lo mejor, incluso cuando acaso se juzga muy mal»: *Tratado de las pasiones*, art. 170. La segunda regla de la moral es la de «tener una firme y constante resolución de llevar a cabo todo lo que la razón le aconseje (...). Creo que es la firmeza de esta resolución la que debe ser considerada como la virtud, aunque no hay nadie, que yo sepa, que la haya explicado alguna vez de esta manera; se la ha dividido sin embargo en varias especies, a las que se ha dado diversos nombres, a causa de los diversos objetos a que se extiende»: Carta a Elizabeth, 4 de agosto de 1645, IV, p. 265, l. 16-26. Es así como la generosidad se define esencialmente por esta firme resolución acompañada del sentimiento de libertad y responsabilidad. Cf. *Tratado de las pasiones*, art. 153, y también art. 148. Descartes profesa al igual que los estoicos la unidad de la virtud. Hemos visto más arriba (p. 228), que ésta corresponde a la unidad de la ciencia.

43 *Discurso*, Tercera parte, VI, p. 22, l. 27-28; cf. el *Comentario* de E. Gilson, pp. 230-231. «Un hombre que sólo posee aún el conocimiento vulgar e imperfecto (...) debe, antes de cualquier otra cosa, tratar de formarse una moral que pueda bastar para ordenar las acciones de su vida, en vista de que esto no admite dilación y debemos trata de vivir bien»: *Principios*, Prefacio, IX, 2, p. 13, l. 17 y ss. «Una moral imperfecta que se puede seguir provisionalmente, mientras no se conoce otra mejor»: Ibíd., p. 15, l. 9-15.

44 *Discurso*, p. 27, l. 22; texto latino, VI, p. 555. Cf. Gilson, ob. cit., p. 256.

Pero la moral «exacta» y «perfecta» nunca fue escrita. ¿Hay que pensar que Descartes nunca dejó de acariciar, hasta el fin de su vida, el proyecto de la misma y que en su mente su filosofía quedaba inconclusa a este respecto?[45] ¿Que la moral provisional debía | desaparecer por completo ante la moral definitiva?[46]. ¿Que 252
si no escribió ésta fue por razones contingentes, por falta de tiempo y el dinero necesarios para «hacer todas las experiencias de las que tenía necesidad para justificar y apoyar sus razonamientos»?[47]

Esta opinión parece poco verosímil.

Una moral (lo mismo que una medicina) que fuera de tipo puramente físico-matemático, ¿no violaría la prohibición de aplicar al compuesto substancial el puro entendimiento? Aquí, como a propósito de la medicina, ante un problema que no concierne ni al animal, que sólo posee cuerpo, ni al ángel, que sólo posee alma, sino al hombre, es decir a una criatura dotada de un alma substancialmente unida a un cuerpo, Descartes sólo podía tratarlo en lo esencial situándose en el plano de las ideas oscuras y confusas. Debía, pues, por razones metafísicas y no por razones externas, renunciar a la idea de una moral perfecta, es decir, exacta, que sólo tiene por objeto ideas claras y distintas, de una moral matemático-deductiva extraída de la física con el mismo título que «las mecánicas» y la medicina del cuerpo animal. Así mismo en medicina, y por la misma razón, había barruntado la necesidad de renunciar a una ciencia de puro mecanicismo para poner en su lugar, o al menos añadirle, una disciplina vuelta hacia la substancia psicofísica y que se apoya en el sentimiento. Pero aun cuando fracasa en medicina, acierta en moral. El *Tratado de las pasiones del alma* será el que dé una moral extraída del conocimiento de hechos esencialmente psicofísicos, a saber, de las pasiones, y el cual constituye por sí mismo un verdadero tratado de la unión substancial[48]. Además, él tiene sobre todo por objeto ideas oscuras y confusas, porque la experiencia hace ver que ellas [las pasiones] están entre

45 Gilson, ibíd., p. 231.

46 Cf. Adam, *Vida de Descartes*, XII, p. 58.

47 Prefacio de los *Principios*, IX, 2, p. 17, l. 13-22.

48 «Para entender con mayor perfección todas estas cosas, es necesario saber que el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo»: *Tratado de las pasiones*, art. 30.

aquellas percepciones a las cuales hace oscuras y confusas la estrecha alianza que hay entre el alma y el cuerpo»[49]. De ello se sigue que este tratado se desarrolla en un plano completamente diferente del de la física mecanicista, que tiene como único objeto unas ideas claras y distintas matemáticamente determinables. Corresponde a una segunda idea de la moral.

Mas no por ello esta investigación deja de ser estrictamente racional, ya que persigue un conocimiento claro y distinto com-
253 pletamente cierto de su objeto, aunque éste sea | intrínsecamente oscuro y confuso. Tenemos, pues, en este caso una verdadera ciencia, pese a que no tiene ninguna relación con las matemáticas. Por tal razón escribe Descartes que «su deseo es explicar las pasiones no como orador ni como filósofo, sino como físico»[50]. Lo cual no significa que quiera explicarlas únicamente con ayuda de la física, es decir, de la fisiología del cuerpo[51], sino que quiere considerarlas desde el punto de vista del científico, es decir, según un método racional que busca pruebas, aunque apropiadas a la naturaleza misma del objeto, la cual es aquí oscuridad y confusión

49 *Tratado de las pasiones*, art. 28.

50 Ibíd., xi, p. 326.

51 Es la tesis de Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes*, pp. 97-98. Ella se apoya en el artículo 52 en el que Descartes, a juicio de este intérprete, clasificaría las pasiones exclusivamente partiendo de los fenómenos corpóreos que les acompañan. En realidad, las clasifica no sólo a partir de las diversas maneras en que nuestros sentidos pueden ser movidos por sus objetos, sino a partir de las maneras «que nos importan», refiriéndose con esta frase al doble aspecto psicológico de las pasiones: movimiento del alma hacia las cosas que la naturaleza nos da a conocer, disposiciones otorgadas al cuerpo hacia los movimientos que sirven para la ejecución. Para defender su interpretación, Mesnard debe acusar a Descartes de haber faltado a su programa desde el estudio de la primera pasión (la admiración) (ibíd., p. 100), al considerar esta pasión únicamente desde el punto de vista psicológico. Pero queda por saber si el programa que se atribuye a Descartes es efectivamente el suyo. Por otra parte, la admiración, al igual que todas las otras pasiones, se examina desde los dos puntos de vista, psicológico y fisiológico, pues aunque no se vincula con los movimientos del corazón y la sangre, se vincula con los movimientos de los espíritus animales. *Tratado de las pasiones*, arts. 70-73; Carta a Elizabeth, mayo de 1646, iv, p. 409, l. 20. Cf., a este propósito, las oportunas reflexiones de Livio Texeira, profesor de historia de la filosofía de la Universidad de São Paulo, en el capítulo x de una obra por aparecer en 1953-1954: *Ensayo sobre a Morale de Descartes*.

intrínsecas. De la misma manera, Malebranche no pretenderá reducir los datos de la fe a verdades de orden físico cuando declare que los enfoca como hechos que se dan en la realidad, de la manera en que el físico enfoca los hechos de la naturaleza en el dominio que le pertenece.

A estas certezas que versan sobre ideas oscuras y confusas emanadas del compuesto substancial, el *Tratado de las pasiones* añade, además, certezas que conciernen a las ideas claras y distintas pertenecientes al puro entendimiento. En efecto, aunque la sede de las pasiones es la naturaleza humana en sentido estricto, es decir la substancia compuesta, el movimiento de las pasiones sólo puede considerarse en el seno de la naturaleza humana en sentido amplio, es decir, como agregado de la substancia compuesta, del puro entendimiento y de la pura extensión[52]. La certeza de la ciencia de las pasiones está completamente asegurada desde el momento en que se distingue con cuidado entre estos tres elementos y lo que proviene de cada uno de ellos. Esta ciencia reúne, pues, evidencias de órdenes diferentes, unas puramente racionales, concernientes sea al puro entendimiento (mecanicismos psicológicos)[53], sea al alma sola (diversas | funciones del alma, emociones que nacen 254
sólo de ella, tales como la satisfacción de sí mismo de origen puramente interno, etc.)[54], otras ante todo sensibles, concernientes al sentimiento mismo de la pasión[55].

52 *Tratado de las pasiones*, arts. 147-148; Carta a Chanut, 1 de febrero de 1648, IV, p. 602.

53 Ibíd., arts. 7-15.

54 Ibíd., arts. 17-20, 91, 146, 148. «Todos esos movimientos de la voluntad en los que consisten el amor, el gozo y la tristeza y el deseo, en cuanto que son pensamientos razonables y no pasiones, podrían darse en nuestra alma incluso si no tuviese cuerpo. Nada hay en todos estos movimientos de su voluntad que le sea oscuro y de lo que no tenga un conocimiento muy perfecto, con tal que reflexione sobre sus pasiones»: Carta a Chanut, 1 de febrero de 1647, IV, p. 602, l. 3-8. Las «emociones» corresponden a las eupatías estoicas, que son las disposiciones razonables del alma. Pero los estoicos, de acuerdo en este punto con Spinoza y en contra de Descartes, excluyen de entre ellas la tristeza (Diógenes Laercio, 7, pp. 115 y ss; Cicerón, *Tusculanas*, pp. 4, 6, 11 y ss.; Arnim, S.V.F., I, nos. 205-215, 570-575; III, nos. 377-490).

55 *Tratado de las pasiones*, arts. 3 y 40.

Se comprende de este modo que Descartes haya podido decir a propósito de esta disciplina, que sin embargo no es una ciencia exacta, que las «verdades de la física forman parte de los fundamentos de la moral más alta y más perfecta»[56], que «la noción sin más de la física que él ha tratado de adquirir le ha servido en alto grado para establecer los fundamentos ciertos de la moral»[57]. Porque la física no sólo permite la constitución de esa fisiología mecanicista que es indispensable para el conocimiento de uno de los factores fundamentales de las pasiones, sino que permite establecer definitivamente, mediante una contraprueba decisiva, las verdades metafísicas en las que descansa la economía total del *Tratado*, a saber, la distinción real de las substancias, la existencia de los cuerpos, la unión substancial. Además, la física mecanicista es la única capaz de darnos una idea justa de la inmensidad de las obras de Dios y de nuestra propia pequeñez. Destruye de este modo el antropocentrismo. Nos disuade de que deseemos, como los estoicos, llegar a ser Dios nosotros mismos y nos incita a unirnos a su voluntad omnipotente y buena[58]. Pero recurrir a la física para establecer los fundamentos ciertos de la moral no es en manera alguna reducir ésta a una física más complicada, es decir, a la fisiología y a la medicina mecanicistas[59]. La moral requiere del mismo modo verdades de carácter metafí-
255 sico: la de que Dios lo puede todo, hace | todo, es infalible; la de que debemos, en consecuencia, recibir con buena voluntad y como enviado por él todo lo que nos acontece; y también la de que el alma es inmortal. En fin, ella recurre así mismo a verdades de la

56 Carta a Chanut, 26 de febrero de 1649, V, p. 290, l. 27, p. 291, l. 1.

57 Carta a Chanut, 15 de junio de 1646, IV, p. 441, l. 25-28.

58 Carta a Elizabeth, 15 de septiembre de 1645, IV, p. 292, l. 13 y ss; Carta a Chanut, 1 de febrero de 1647, IV, pp. 608-609; *Tratado de las pasiones*, arts. 145-146, 148.

59 «Lo que he escrito (en mis *Principios*) conduce sólo de muy lejos a la moral que usted ha escogido como su estudio fundamental. No es que no esté completamente de acuerdo con usted en lo de considerar que el medio más seguro de saber cómo debemos vivir es conocer previamente quiénes somos, cuál es el Mundo en el que vivimos y quién es el Creador de este Mundo o el Señor de la casa en que vivimos. Pero (...) hay un intervalo muy grande entre la noción general del Cielo y la Tierra que he intentado dar en mis *Principios* y el conocimiento particular de la naturaleza del hombre, de la que aún no he tratado»: Carta a Chanut, 15 de junio de 1646, IV, p. 441, l. 8-23.

experiencia diaria: la de que el hombre no puede subsistir solo[60]. Juntando en un solo sistema estos diversos conocimientos, unos metafísicos, otros físicos, otros de psicología pura, otros en fin de psicofísica, cada uno de los cuales posee su propia certeza —aunque tales certezas sean de órdenes diferentes—, la moral apoya en dicho sistema sus principios no menos ciertos, que atañen ora al fin, es decir a la determinación infalible de lo útil o del bien absolutos (determinación del verdadero bien, mediante la distinción racional de lo que depende y de lo que no depende de nosotros, determinación de la felicidad suprema mediante el dominio y el buen uso de las pasiones), ora a los medios, es decir, a la determinación infalible de lo útil o del bien relativos (conocimiento de las técnicas que permiten acceder al verdadero bien, utilización del mecanismo psicofísico de las pasiones en virtud del conocimiento cierto que la ciencia nos procura acerca de ellas, etc.)[61].

¿Puede esta moral enfocada de esta manera y completada por las indicaciones tomadas de la *Correspondencia* (cartas a Elizabeth, a Chanut, a Cristina de Suecia, etc.) considerarse como un sucedáneo de esa moral perfecta enfocada por el *Discurso* y los *Principios*, un sucedáneo que al final de la carrera filosófica de Descartes llegaría, a falta de algo mejor, a relevar a la «moral provisional»?

En cierto sentido no, ya que allí se trata de una verdadera ciencia que tiene una certeza propia y completa, y en tal caso cualquier otra ciencia es no sólo imposible de hecho, sino inconcebible de derecho. Lejos de ser un sucedáneo de la moral definitiva, es la moral definitiva misma, la cual reemplaza de una vez por todas a la moral provisional del *Discurso*.

En otro sentido, seguramente que sí. Múestrase, en efecto, como reemplazando al ideal superior pero irrealizable de una moral fundada en las ciencias exactas y enteramente regida por la medicina mecanicista. Incluso se la presenta como una especie de compensación a la prueba de una decepción[62]. Y la oposición que en

60 Carta a Elizabeth, 15 de septiembre de 1645, IV, pp. 291-293.
61 Ibíd., 4 de agosto de 1645, IV, pp. 263-267, 1 de septiembre de 1645, IV, pp. 283-287.
62 Carta a Chanut, 15 de junio de 1646, IV, p. 441, l. 27, p. 442, l. 3.

esta ocasión establece Descartes entre la medicina, en que pensaba encontrar la clave de la moral y donde ha fracasado, y la moral, en que ha acertado pero por una vía completamente diferente que la
256 de la medicina, prueba que el *Tratado de las pasiones* no | podría, bajo ningún título, considerarse como una especie de tratado médico, pese a que emplea la expresión «remedios» para las pasiones[63].

63 No se puede, pues, ver en el *Tratado de las pasiones* una aplicación de la medicina a la moral, que surgiría en el momento en que Descartes se habría dado cuenta de que la medicina sólo puede constituirse en el plano de la unión substancial; ese tratado sería una muestra de esta nueva medicina cuyo secreto entregaría aquí (definición de una serie de entidades mórbidas mediante el aislamiento anárquico de una idea, que era una tesis defendida por Dreyfus le Foyer, art. cit., particularmente pp. 275 y 278). En la Carta a Chanut del 15 de junio de 1646, en la que anuncia su *Pequeño tratado sobre la naturaleza de las pasiones del alma*, que debe permitir, dice al mismo Chanut el 20 de noviembre de 1647, alcanzar el bien soberano, establece un contraste entre la medicina, en la que ha fracasado, y la moral, en la que ha tenido éxito; por consiguiente, el *Tratado de las pasiones* no tiene nada que ver con la medicina. Pero es obvio que la nueva medicina y la moral del *Tratado*, al situarse ambas en el plano de la unión del alma y el cuerpo, profesan teorías análogas en lo que concierne a la influencia de lo psíquico sobre lo somático: si es posible modificar la disposición del cuerpo en la pasión cambiando el curso de las ideas, es igualmente posible concebir la curación de la fiebre o de la tos mediante cambios en la representación del enfermo. Cf. IV, pp. 201, 208, textos citados por Dreyfus le Foyer, art. cit., p. 275. «Así como la salud del cuerpo y la presencia de los objetos agradables ayudan mucho al espíritu para expulsar fuera de sí todas las pasiones que participan de la tristeza y dar entrada a las que participan del gozo, así recíprocamente cuando el espíritu está rebosante de gozo, ello sirve en gran manera para hacer que el cuerpo se sienta mejor y los objetos parezcan agradables»: Carta a Elizabeth, noviembre de 1646, IV, p. 531. El *Tratado de las pasiones* es todavía menos, como cree E. Gilson (*Comentario* del *Discurso*, p. 447), un comentario del pasaje del *Discurso* (Sexta parte, cf. *supra*, p. 290 [243] en el que Descartes considera que la medicina es la clave de la moral, pues la medicina del *Discurso* es la medicina mecanicista, y Descartes por otra parte señala bien a Chanut que la moral es radicalmente distinta de la medicina. Incluso si el *Tratado de las pasiones* puede sugerir de algún modo lo que sería la medicina fundada en la unión substancial, no contiene por sí ni una patología, ni una terapéutica, ni una medicación del cuerpo en beneficio del alma. Sólo se trata de esa interacción *normal* que produce las pasiones, útiles todas ellas para el equilibrio del hombre, fenómenos naturales del complejo alma y cuerpo. Los excesos o los defectos de las pasiones no tienen nada de patológico. Se siguen normalmente de la unión: si el alma no estuviera unida con el cuerpo, nunca el amor y el gozo llegarían a los excesos (art. 141). Los remedios de las pasiones (arts. 50, 211) son concebidos en función de las condiciones

Lo que al fin termina de conferir a esta moral el carácter de sucedáneo es que aunque pone fin a la moral provisional, no lo hace aboliéndola como lo hubiera hecho el descubrimiento de la ciencia exacta, sino incorporándosela[64].

| Ahora bien, como todas las máximas de la moral provisional tenían sentido y legitimidad sólo en relación con la idea de una moral exacta matemático-deductiva aún no realizada, la moral «definitiva» del *Tratado de las pasiones* parece llenar efectivamente, con respecto a esa moral exacta, la misma función de suplencia que la moral provisional propiamente dicha. La única diferencia parece estar en que, al estar ahora convencidos de que la ciencia exacta de la moral es imposible, sabemos que la suplencia asumida por la moral de reemplazo pierde su carácter provisional y adquiere un carácter definitivo. 257

Esta transformación en máximas permanentes de unas máximas que originariamente sólo se conciben en referencia con un estatuto provisional, requerido por una incertidumbre de hecho,

---

normales del hombre unido a su cuerpo, no en función de las circunstancias patológicas, y el término «remedios» en manera alguna tiene aquí su sentido específico, médico. Tampoco se encuentra en ningún pasaje del *Tratado de las pasiones* la idea de hacer a los hombres más sabios actuando sobre la fisiología de su cuerpo o incluso sobre su temperamento. Cf. a este propósito las observaciones de Livio Teixeira, op. cit., cap. IX.

64 «Creo que quienquiera puede volverse satisfecho de sí mismo y sin esperar nada de otra parte con sólo observar las tres cosas a que se refieren las tres reglas de moral que he dado en el *Discurso del Método*»: Carta a Elizabeth, 4 de agosto de 1645, IV, p. 265, l. 7-11. La primera máxima del *Discurso*, que prescribe un conformismo provisional («obedecer las leyes y las costumbres de mi país, conservando constantemente la religión en la que Dios me ha concedido la gracia de ser instruido desde mi infancia, y gobernándome en todo lo demás según las opiniones más moderadas y más alejadas del exceso que fueren comúnmente aceptadas en la práctica por los más sensatos de aquellos con quienes tendré que vivir»), y la primera máxima formulada en la carta: «Que intente siempre servirse lo mejor que pueda de su espíritu, para saber lo que debe hacer o no hacer en todas las ocasiones de la vida», parecen, sin embargo, muy diferentes. Se debe a que la primera máxima del *Discurso*, en vez de formular el precepto explícitamente, lo presenta en su aplicación a una cierta ocasión particular: cómo servirse de su espíritu lo mejor que se puede, mientras se espera que la ciencia se constituya. Ahora bien, el *Discurso* recomienda al mismo tiempo «escoger entre las mejores opiniones y perfeccionar más y más nuestros juicios». El elemento común es el esfuerzo por servirse de la razón lo mejor que se puede en cada circunstancia. Cf. Livio Teixeira, ibid.

prueba, en consecuencia, que la moral sólo ha podido constituirse definitivamente al instalar al hombre en el estado de lo provisional y lo incierto. ¿Debe, empero, creerse que esta coyuntura se impone al comprobarse la imposibilidad de una ciencia exacta de la moral? En un sentido, sí, pues si esta ciencia fuera posible y se encontrara realizada, lo provisional y lo incierto cesarían. En otro sentido, no, pues a falta de una ciencia exacta que verse sobre ideas claras y distintas y de la que se podría deducir una moral «exacta», la ciencia de las pasiones, aunque tiene por objeto sentimientos, que son cosas en sí oscuras y confusas, es apta para aportarnos conocimientos claros y distintos y certezas totales. Podría, pues, en principio, concebirse por sí misma como fundamento posible de una moral capaz de arrancar definitivamente al hombre de esa incertidumbre que le obliga a conformarse con juicios probables precarios y siempre revisables.

Ahora bien, no es eso lo que ocurre. De ello hay que concluir que la instalación definitiva del hombre en el estado de lo provisional se le impone a la moral fundada en la ciencia de las pasiones por el hecho de que esta ciencia es insuficiente para sacarnos de la provisionalidad. Ante la probada imposibilidad de llegar a un conocimiento cierto relativo a las múltiples circunstancias de la vida, y ante la urgencia de las respuestas que mi voluntad debe aportarles de inmediato en cada ocasión, esta ciencia se preocupa por encontrar fuera | de este conocimiento un principio cierto 258
que pueda volver mi conducta segura en medio de este mar de incertidumbres. La moral provisional de la Tercera parte del *Discurso* establecía sus máximas por referencia al estado de ignorancia e incertidumbre en que nos encontrábamos antes de emprender las ciencias. La moral del *Tratado de las pasiones* y de la *Correspondencia* establece sus máximas por referencia al estado de ignorancia e incertidumbre en que ve que el hombre debe necesariamente subsistir con respecto a las verdades relativas a la vida. Ello se debe a que, en la esfera que le corresponde —la del sentimiento auténtico y la experiencia—, ella se siente incapaz de suministrar acerca de estas verdades un conocimiento que, al disipar toda duda, inspiraría a la voluntad cada vez, y sin equívocos, decisiones infalibles perfectamente adecuadas a las circunstancias. Mejor aún, ella incorpora a su propia ciencia la conciencia

misma de esta ignorancia ineluctable y la erige en principio del que deduce sus máximas. Así, aunque el *Tratado de las pasiones* y la *Correspondencia* consolidan como definitivas las máximas de moral provisional válidas para toda situación de incertidumbre teórica, no lo hacen sólo a falta de una posible moral exacta (en conformidad con la primera idea de la moral), sino a falta de la posible culminación de la moral como ciencia de la vida (en conformidad con la segunda idea de la moral), es decir, por no poder constituir esa disciplina encerrada en la región de las relaciones de mi naturaleza (entendimiento puro unido a una naturaleza *stricto sensu*) con el mundo existente que me rodea. Esta moral no asume tanto la tarea de suplir la ciencia matemático-deductiva como la de extraer de sí misma con qué suplir su propia insuficiencia. Ella es su propio sucedáneo.

Esto se debe en efecto a que ella sólo es capaz de suministrarnos certeza respecto a verdades y principios muy generales: por ejemplo, sobre nuestro verdadero bien (satisfacción de sí completamente activa, nacida de la virtud y procedente sólo del alma, clara y distintamente conocida, sin exceso ni defecto y más fuerte que todas las pasiones); sobre la fuerza del alma (que es una condición de virtud); sobre las técnicas capaces de acrecentarla; sobre el conocimiento de la verdad (sin el cual la fuerza del alma carece de valor); sobre los diferentes remedios generales de las pasiones, etc.[65] Pero no conduce a ninguna casuística determinada, al no poder descender de estas verdades generales a las verdades particulares, que nos enseñan lo que es materialmente útil de hacer en cada circunstancia. Ello se debe a que estas circunstancias son numéricamente infinitas e infinitamente complejas, y nuestras inteligencias limitadas y a menudo fallan; se debe | a que se trata de existencias o circunstancias existenciales 259
sobre las que sólo la experiencia puede informarnos, mientras que nuestro entendimiento sólo está hecho para conocer las esencias. Así, tanto nuestra ignorancia como nuestra incertidumbre son ineluctables. Ignorancia e incertidumbre, tal era la situación

65 *Tratado de las pasiones*, arts. 91, 141, 147, 148, etc.; Carta a Elizabeth, 18 de agosto de 1645, 1 de septiembre de 1645, 15 de septiembre de 1645; Carta a Chanut, 1 de febrero de 1647.

del hombre antes de poner en obra el método; ella era una situación que, considerada entonces como provisional, requería una moral provisional; una situación que, referida ahora[66] al conocimiento de los límites sumamente restringidos de nuestras posibilidades en lo que atañe a la ciencia de la vida, se manifiesta como debiendo ser permanente y debe, en consecuencia, volver permanentes las reglas que imponía una incertidumbre meramente provisional.

Así, pues, la segunda idea de la ciencia de la moral como ciencia cierta que se apoya en los datos genuinos de la esfera psicofísica y sus relaciones con el alma pura —por oposición a la primera idea de una ciencia moral matemático-deductiva extraída de la ciencia «exacta» del conjunto de las *cosas*— cede el paso a una tercera idea.

Definitivamente hay que volver al principio de lo mejor. Puesto que ninguna ciencia ni matemático-deductiva, ni psicofísica y empírica, puede revelarnos lo que es el verdadero bien en cada caso, nos queda la ciencia que suministra un principio general, siempre a nuestro alcance, que nos enseña lo que debemos hacer en este estado de ignorancia. Este principio no nos prescribe ya que para obrar bien procuremos conocer de una u otra manera lo verdadero, sino que nos contentemos con lo que parece aproximarse a ello, con el fin de obrar lo mejor posible. Al igual que en el *Discurso*, reemplazaremos la fórmula «basta con juzgar bien para obrar bien», por el principio «basta con juzgar lo mejor que se pueda para hacer también lo mejor que se pueda», es decir, para adquirir la virtud. La virtud y la bienaventuranza que la acompaña, el bien supremo, en suma, ya no residirán entonces en la posesión de lo verdadero, de la que invenciblemente se sigue la acción buena, sino en el esfuerzo por llegar a ello[67].

66 Elizabeth observaba: «Para hacer también una estimación de los bienes [en cuanto pueden contribuir a la felicidad], hay que conocerlos perfectamente; y para conocer todos aquellos entre los que estamos obligados a elegir en una vida activa, haría falta poseer una ciencia infinita»: Carta a Descartes, 13 de septiembre de 1645, IV, p. 289, l. 3-6. A lo cual responde Descartes: «Aun cuando no se tenga una ciencia infinita para conocer a la perfección todos los bienes entre los que acontece tener que elegir en las diversas circunstancias de la vida, debemos, creo, contentarnos con tener un conocimiento mediocre de las cosas más necesarias, como aquellas que he demostrado en mi última carta (del 15 de septiembre de 1645)»: Carta a Elizabeth, 6 de octubre de 1645, IV, p. 308, l. 3-9.

5

| Puesto que el Bien Supremo no consiste para nosotros en la posesión de lo absolutamente bueno en sí, sino en el esfuerzo por llegar a él, el principio de la bondad de la acción ya no reside en la excelencia de la materia del acto, es decir, de la cosa que éste realiza, sino en la excelencia de la intención que anima a la voluntad, a saber, en la intención de realizar lo mejor. Vemos entonces que la buena voluntad del hombre se asemeja a la voluntad de Dios y que de este modo se une a ella. Sabemos, en efecto, que también la voluntad divina sólo tiende a realizar en la creación de este mundo 260

67 «Y aunque no podamos tener demostraciones ciertas de todo, debemos sin embargo decidirnos y abrazar las opiniones que nos parecen las más verosímiles en lo relativo a las cosas corrientes, a fin de que, cuando se trata de obrar, nunca estemos indecisos»: Carta a Elizabeth, 15 de septiembre de 1645, IV, p. 295, l. 14 y ss. «Todos [los bienes del alma] corresponden a dos capítulos, uno de los cuales es conocer y otro querer lo que es bueno, aunque el conocimiento se halla a menudo más allá de nuestras fuerzas; por tal razón, sólo queda nuestra voluntad de la que podamos disponer absolutamente. Y no veo que se pueda disponer de ella de una manera mejor que teniendo siempre la resolución firme y constante de hacer exactamente todas las cosas que uno cree que son las mejores y emplear todas las fuerzas de la mente para conocerlas adecuadamente. En esto tan sólo consisten todas las virtudes (...) Considero, pues, que en esto consiste el Bien Supremo»: Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, V, p. 83, l. 4 y ss.; cf. también el *Tratado de las pasiones*, art. 148. «Estoy muy sorprendido, declara a Hyperapistes, de que usted se haya atrevido a afirmar que no hay que buscar en la conducción de la vida la misma verdad que la que se persigue en la especulación. ¿No debe, pues, la vida conducirse de la mejor manera posible?»: III, p. 398. «Es muy fácil demostrar, responde Descartes (ibíd., pp. 442-429), que en las cosas que se refieren a la conducción de la vida hay que desear un grado de certeza igual al que se desea cuando se intenta adquirir la ciencia, pero que no hay que buscarlo ni optar por él; ello se demuestra *a priori* por el hecho de que el compuesto humano es por naturaleza corruptible, mientras que el espíritu es incorruptible e inmortal; pero ello se demuestra más fácilmente *a posteriori*». Cf. también el *Tratado de las pasiones*, art. 148; *Principios*, Prefacio, IX, 2, p. 13, l. 17 y ss.

De ahí la importancia fundamental de la generosidad, que reside esencialmente en el buen uso del libre albedrío, es decir, «en la firme y constante resolución de no carecer nunca de la voluntad de emprender y ejecutar todas las cosas que consideremos las mejores: lo cual es seguir la virtud a la perfección»: *Tratado de las pasiones*, art. 153. Sobre lo mejor, cf. Carta a Elizabeth, dedicatoria de los *Principios*, VIII, p. 2, l. 25; Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, V, p. 83, l. 4 y ss.; *Tratado de las pasiones*, art. 148.

complejo, no el bien absoluto, es decir, una obra completamente perfecta, sino *la mejor posible*. Es de ese modo absolutamente buena por sí misma, sea el que fuere el grado de perfección de su obra, un grado que por otra parte sería temerario querer precisar. Así, la voluntad de Dios, que ha creado unos sentidos a veces débiles, es excelente en virtud de su *intención*, puesto que no podía obrar mejor y ha resuelto el problema de la unión más particular de lo indivisible con una parte de lo divisible obedeciendo al principio de lo mejor. De la misma manera, las enfermedades son sin duda lo
261 mejor que había para permitir a la naturaleza compuesta | conjurar los peligros que la amenazan. El principio de lo mejor, que gobierna a la vez la obra de Dios y la moral humana, proporciona, pues, la clave de todos los problemas que, al interesar a la región de la substancia compuesta, se le plantean al hombre en la esfera de la vida.

Gracias a esta renuncia definitiva a poner el fundamento de la moralidad de las acciones en el conocimiento de lo verdadero, trátese de la verdad físico-matemática que concierne a la naturaleza de las cosas, o de la verdad psicológica y psicofísica que atañe a mi alma y a la utilidad biológica y psicológica de las cosas y los actos, la moral cartesiana parece cambiar radicalmente de orientación. Ella se concebía en primer lugar como debiendo ser una técnica directamente derivada del conocimiento científico del universo; en consecuencia, el valor de la acción se ponía por entero en su *materia*, ya que era buena sólo en virtud de la excelencia del resultado —al garantizarse ésta por la posesión de lo verdadero—. Contrariamente a las concepciones de los moralistas del Renacimiento, la sabiduría se volvía tributaria de la ciencia. Era, pues, imposible en este plano admitir, por poco que fuere, la conjunción del error y el bien. Por el contrario, esta conjunción se vuelve posible desde el momento en que el valor de la acción se sitúa ya no en su resultado material, sino en la naturaleza del deseo que la inspira (el deseo de obrar en vista de lo mejor), sea cual fuere, por otra parte, el resultado. La virtud y el bien, estrechamente unidos hasta aquí con la verdad del juicio de la que depende la acción buena, es decir, con la materia de la acción determinada por el conocimiento del bien verdadero, se ven separados de la naturaleza de dicha materia y trasladados a la forma de la acción. En efecto, puesto que la *intención* fue buena, nuestra virtud se mantiene

intacta, sea cual fuere el grado posible de nuestro error en las diversas circunstancias: la acción puede ser buena a pesar de que su materia sea intrínsecamente mala y derive de un error. Una vez más, la sabiduría es separada de la ciencia. El hombre más desprovisto de entendimiento es capaz de virtud[68]. Disponemos además de un criterio universal *a priori* del valor moral de la acción, ya que la determinación de tal valor es independiente de la constatación del resultado, mientras que al tratarse de una moral derivada de la ciencia, el valor de la acción, al residir por completo en el éxito obtenido por la | técnica, sólo puede apreciarse gracias a la constatación del resultado deseado. Así, la imposibilidad de derecho y hecho de esa ciencia, de la que la moral debería surgir como su aplicación técnica, lleva a sustituir la acción correcta nacida del conocimiento de lo verdadero por la acción correcta nacida de la disposición interna de una voluntad vertida hacia lo mejor, lo cual tiene como resultado transferir el valor del contenido del acto a su forma, es decir, como diría Kant, al «carácter de la voluntad» dentro de la acción[69].

262

68 «De las dos cosas que se requieren para la sabiduría así descrita, a saber, que el entendimiento conozca todo lo que es bueno y la voluntad recta esté siempre dispuesta a seguirlo, sólo la que consiste en la voluntad pueden tener igualmente todos los hombres, tanto más cuanto que el entendimiento de algunos no es tan bueno como el de otros»: Dedicatoria de los *Principios*, VIII, p. 5, l. 8 y ss.

69 «Y a fin de que nuestra alma tenga así de qué estar contenta, no tiene otra necesidad que la de seguir exactamente la virtud. Pues quienquiera que haya vivido de tal manera que su conciencia no pueda reprocharle que alguna vez haya dejado de hacer todas las cosas que consideraba ser las mejores (que es lo que llamo seguir la virtud), recibe de ello una satisfacción que es tan poderosa para volverle feliz, que los más violentos esfuerzos de las pasiones nunca tienen suficiente poder para perturbar la tranquilidad de su alma»: *Tratado de las pasiones*, art. 148; cf. Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, V, pp. 82-83. «El error moral que ocurre cuando creemos con razón una cosa falsa por habérnosla dicho un hombre de bien (...) no contiene privación alguna, cuando la afirmamos sólo para ordenar las acciones de nuestra vida en una materia que moralmente no podemos saber mejor; y de este modo no es propiamente un error. Pero sería tal si la sostuviéramos como una verdad física, por cuanto el testimonio de un hombre de bien no basta para ello»: Carta a Mersenne, 2 de mayo de 1641, IV, p. 115. «Los generales (...) no se estiman muy por encima de aquellos a quienes sobrepasan, por cuanto todas estas cosas (bienes materiales, honores, ingenio, saber, belleza, etc.) les parecen muy poco importantes en comparación con la buena voluntad, única por la que se estiman y que suponen

Este cambio de frente, radical a primera vista, parece consumar la ruptura entre el orden de la verdad y el orden del bien que se esbozaba desde el *Discurso*. Ya allí, el deber de la voluntad parece diferente, según se trate de la verdad o del bien. En el primer caso, la abstención del juicio es obligatoria hasta que se descubra la verdad; en el otro, la acción es obligatoria incluso si la verdad se nos oculta, puesto que la vida requiere la acción y el peor de los males es mantenerse indeciso. Descartes oponía, pues, la contemplación
263 de la verdad a la práctica de la vida, pues la primera | exige la abstención en ausencia de toda evidencia y la segunda una decisión de la voluntad, no sólo si se nos escapa lo verdadero sino también lo probable[70]. Esta es la razón por la cual se ha creído poder decir «que existe un poder de determinación interior a la voluntad e incluso, en ciertos casos, un deber de determinación independientemente del conocimiento intelectual»[71].

Esta separación se confirmaría por la interpretación que da Descartes del acto de fe. Él distingue entre la duda en materia de entendimiento y la duda en materia de voluntad. Mientras el entendimiento no tenga la prueba de que Dios existe, no puede hacer otra cosa que dudar acerca de ella; no se trata, pues, para él, de poder o no poder; no se trata de algo permitido o algo prohibido.

---

darse también, o al menos poder darse en cada uno de los otros hombres»: *Tratado de las pasiones*, art. 154. El esfuerzo hacia la virtud consiste en «habituarse a creer que se cumple siempre con su deber cuando se hace lo que se juzga mejor, aunque acaso se juzgue muy mal»: Ibid., art. 170. «[Para gozar de la bienaventuranza natural] no es también necesario que la razón no se equivoque: basta que nuestra conciencia nos certifique que nunca carecimos de resolución ni de virtud»: Carta a Elizabeth, 4 de agosto de 1645, IV, p. 260, l. 24-27. «La virtud sólo consiste en la resolución y el vigor con que uno se dedica a hacer las cosas que considera buenas, con tal que este vigor no provenga de la obstinación sino de la convicción de haberlas examinado tanto cuanto poder moral de hacerlo se posea. Y aunque lo que se hace entonces pueda ser malo, se tiene en tal circunstancia la seguridad de que se ha cumplido con su deber»: Carta a Cristina de Suecia, 20 de noviembre de 1647, V, pp. 83-84. He aquí una doctrina estoica en estado puro, cf. Séneca, *Cartas a Lucilio*, 57, 95 (Arnim, S.V.F., III, p. 517).

70 Respuesta a las Segundas Objeciones, VII, p. 149, l. 3-13. Texto citado por E. Gilson, *Comentario al Discurso*, p. 232.

71 E. Gilson, *op. cit.*, p. 232.

La voluntad por el contrario, al ser una facultad electiva, debe escoger, e incluso si el entendimiento impone la duda, tiene el deber de afirmar a Dios, pues sería pecar gravemente mantenerse en la duda en una coyuntura tan importante para la vida. Por consiguiente, la fe sólo concierne a la voluntad[72]. De ese modo se justificaría la fórmula: «La vida intima a la voluntad a ejercer continuamente su elección, y es por ello que la vemos decidirse en el dominio de la acción incluso sin la ayuda del intelecto»[73].

Es innegable que hay cierta distinción entre el orden del bien y el de la verdad. Pero esta distinción no supone en absoluto una disociación entre ellos.

En primer lugar, el cambio de frente que antes señalábamos no se efectúa por completo. El traslado del valor de la acción a su forma sigue siendo parcial. Si el esfuerzo por lo mejor, que define la virtud, fundamenta la moralidad del acto, es a causa del resultado de ese esfuerzo, pues él nos asegura una felicidad sin exceso ni defecto, nos desembaraza de los remordimientos y los arrepentimientos, nos libera de la sujeción respecto a los bienes que no dependen de nosotros, etc. Si la forma virtuosa de la acción parece justificar la acción, es con la condición de que esta forma, a su vez, se justifique, no sin duda en virtud de la materia de las acciones particulares que ella rige, sino en virtud de la felicidad que se sigue de la actitud que ella impone. No se llega, pues, a una moral de pura intención.

Por otra parte, el conocimiento de lo verdadero se mantiene siempre, *en principio*, como | fundamento del bien. El valor de 264
la acción virtuosa, precisamente por intermedio de la intención que le otorga su precio, se mantiene ligada a lo verdadero, puesto que la virtud sólo es virtud gracias al esfuerzo permanente por la más alta aproximación a lo verdadero[74]. En pocas palabras,

72 Carta a Buitendijck, 1645, IV, p. 62, l. 5, p. 63, l. 1-17. Texto citado por E. Gilson, op. cit., p. 233.

73 E. Gilson, ibíd., pp. 233-234.

74 «Sólo la virtud es suficiente para volvernos felices en esta vida. Pero por no ser iluminada por el entendimiento, puede ser falsa» y «la felicidad que con ella se siente no es sólida (...), mientras que el correcto uso de la razón, al dar un verdadero conocimiento del bien, impide que la virtud sea falsa e incluso, al conciliarla con los placeres lícitos, vuelve su uso tan fácil, y al darnos a conocer

265 | el imperativo de la verdad es el que, al fundamentar nuestro esfuerzo por lo mejor, confiere todo su carácter moral al acto generado por tal esfuerzo. La moralidad de la acción proviene menos de que la voluntad haya suscrito su deber de obrar, incluso

la condición de nuestra naturaleza, limita de tal manera nuestros deseos, que hay que reconocer que la mayor felicidad del hombre depende del correcto uso de la razón y por tanto, que el estudio que sirve para adquirirlo es la ocupación más útil que se pueda tener, no menos que la más agradable y dulce»: Carta a Elizabeth, 4 de agosto de 1645, IV, p. 260, l. 22, p. 267, l. 19. «Mas aunque aquellos que no tienen tanto talento puedan ser tan perfectamente sabios cuanto su naturaleza les permite y volverse muy agradables a Dios por su virtud, sólo a condición de que tengan siempre la firme resolución de hacer todo el bien que puedan y no omitir nada para aprender lo que ignoran —sin embargo, aquellos que junto con una constante voluntad de obrar bien y un cuidado muy particular de instruirse, tienen también un talento excelente, llegan sin duda a un grado más alto de sabiduría que los otros»: Carta a Elizabeth, dedicatoria de los *Principios* (texto latino, VIII, p. 5). Este grado es el quinto, el del filósofo cartesiano, que ha asimilado los *Principios de la filosofía*. Cf. Prefacio de los *Principios*, VIII, p. 5, l. 18 y ss. «Hay, sin embargo, una gran diferencia entre las resoluciones que proceden de alguna opinión falsa y las que sólo se apoyan en el conocimiento de la verdad; tanto más que si se sigue estas últimas, se está seguro de no lamentarse de ello ni de arrepentirse nunca, mientras que uno se lamenta y se arrepiente siempre de haber seguido las primeras»: *Tratado de las pasiones*, art. 50. Texto que desmiente el art. 148 del mismo *Tratado* (citado en la nota 1 de la p. 24), y la Carta a Cristina de Suecia del 20 de noviembre de 1647 (citada en la misma nota). Podemos intentar conciliar estos textos considerando que en el hombre que tiene conciencia de haber obrado en vista de lo que estimaba lo mejor, es decir, virtuosamente, esta lamentación no podría perturbar la tranquilidad del alma. En realidad, Descartes oscila entre dos posturas completamente diferentes, sin poder optar definitivamente por ninguna de ellas. Este texto desmiente también los que siguen: «Sólo el deseo y la lamentación o el arrepentimiento pueden impedirnos estar contentos; pero si hiciéramos siempre todo lo que nos dicta nuestra razón, no tendríamos motivo alguno de arrepentimiento, aun cuando los acontecimientos nos hagan ver poco después que nos hemos equivocado, ya que no es nuestra culpa»: Carta a Elizabeth, 4 de abril de 1645, IV, p. 266, l. 2-8. «También me parece que no hay motivo para arrepentirse cuando se hizo lo que se juzgó que era lo mejor en el momento en que fue preciso resolverse a la ejecución. Pero habría más bien que arrepentirse caso de haber hecho algo contra su conciencia, incluso si poco después se reconoce que se ha hecho mejor que lo que se pensaba, pues sólo tenemos que responder de nuestros pensamientos; y la naturaleza del hombre no consiste en saber todo ni en juzgar tan bien de inmediato como cuando se tiene mucho tiempo para deliberar»: Carta a Elizabeth, 6 de octubre de 1645, IV, p. 307, l. 13-24. Así, el progreso en la sabiduría mediante el progreso en la ciencia no es en absoluto para Descartes exterior a la virtud, un «indiferente» «preferible», como para los estoicos.

en ausencia de todo conocimiento cierto o probable, que de que haya cumplido este deber de cierta manera, es decir, haciendo todo lo que puede para inspirarse lo más posible en la verdad, es decir, para servirse de la razón[75]. Además, incluso el deber de obrar pese a la incertidumbre y la ignorancia, no proviene de la voluntad, sino de la razón. En efecto, sólo la razón nos enseña que es preferible que la voluntad se atenga a una opinión dudosa y obre, antes que abstenerse cuando carece de un saber cierto. Ella ordena, además, que cambiemos esta opinión en cuanto encontremos otra mejor y que hagamos todo para buscarla[76].

Cf. Arnim, S.V.F., III, pp. 127-139. El progreso moral presenta dos aspectos: 1) acrecentamiento del poder de mi voluntad para ejercer el esfuerzo que define la virtud; 2) acrecentamiento de mi ciencia y perfeccionamiento de mis juicios, que acercan la materia de mis acciones a su adecuación con respecto al fin por realizar. *Tratado de las pasiones*, art. 50. Puesto que la virtud existe desde el momento en que existe tal esfuerzo, el progreso moral es intrínseco a la virtud: la noción de progreso no puede disociarse de la del esfuerzo que define la virtud (analogía con Kant).

75 «Quienquiera que tenga la voluntad firme y constante de servirse de su razón lo mejor que pueda y de hacer en todas sus acciones lo que juzga lo mejor, es verdaderamente sabio en la medida en que su naturaleza permite que lo sea»: Carta a Elizabeth, dedicatoria de los *Principios*, VIII, p. 2, l. 25 y ss. Cf. «La bienaventuranza sólo consiste en la satisfacción del espíritu, es decir, en la satisfacción en general (...), pero para poseer una satisfacción que sea sólida, es necesario seguir la virtud, es decir, tener una voluntad firme y constante de llevar a cabo todo lo que juzguemos ser lo mejor y emplear toda la fuerza de nuestro entendimiento para juzgar bien»: Carta a Elizabeth, 18 de agosto de 1645, p. 277, l. 16 y ss.

76 «Es seguro que en lo que respecta a la conducción de nuestra vida, estamos obligados a seguir muchas opiniones que sólo son verosímiles, por cuanto las ocasiones de obrar en nuestros asuntos ocurrirían casi siempre antes de que podamos liberarnos de todas nuestras dudas. Y cuando se dan muchas de esas opiniones acerca de un mismo objeto aun cuando quizá no descubramos más verosimilitud en unas que en otras, si la acción no tolera ninguna dilación, *la razón* [cursivas nuestras] ordena que elijamos una de ellas y que después de haberla elegido, la sigamos constantemente de la misma manera que si la hubiésemos juzgado muy cierta»: *Principios*, I, art. 3, IX, 2, p. 26. «Mas por cuanto no veía en el mundo cosa alguna que se mantuviera siempre en el mismo estado, y me prometía en mi caso particular perfeccionar mis juicios cada vez más y no volverlos peores, hubiese creído cometer una gran falta contra la sensatez, si por aprobar entonces una cosa, me hubiese comprometido a tomarla como buena incluso después, cuando acaso ella hubiese dejado de serlo o yo hubiese dejado de considerarla como tal»: *Discurso*, Tercera parte, VI, p. 24, l. 8 y ss.; Carta de Descartes a X., marzo de 1638, II, p. 35, l 16-19.

Así, pues, incluso en el caso de la duda absoluta nunca la voluntad decide *sin la ayuda del intelecto*. Pero en cambio le ocurre, lo cual es completamente diferente, tener que decidirse a menudo *sin la ayuda de la ciencia*, es decir, sin conocimiento claro y distinto. ¿Cómo podría decidirse sin el intelecto o en contra de él, dado que aunque es posible pensar al entendimiento sin la voluntad, no es posible a la voluntad pensarse sin el entendimiento? El orden del bien sería radicalmente diferente del orden de lo verdadero sólo en caso de que la razón, capaz de enseñarnos lo verdadero, fuera incapaz de enseñarnos el bien. Y el orden del bien pertenecería a la pura voluntad si únicamente la voluntad nos enseñara el bien y el | deber. Pero la voluntad no nos enseña nada; ella se limita a escoger entre lo que le presenta la facultad de conocer, es decir, el entendimiento en general.

266

Así, aunque la voluntad es una capacidad interior de determinación, de ninguna manera es una facultad de deber; de ningún modo revela a nuestra conciencia el imperativo que hay que realizar, no es la fuente de un saber práctico. La razón que gobierna es aquí la razón que conoce: la razón teórica, garantizada por la veracidad divina. La voluntad es tan sólo libre albedrío; no es autonomía, pues no es legisladora. Ella va naturalmente hacia lo verdadero para afirmarlo, hacia el bien para realizarlo, pero debe esperar a que el entendimiento se los presente; la exigencia de obrar a falta del conocimiento del bien no proviene de ella sino de fuera, a saber, de las necesidades que la facultad de conocer permite percibir. Y sólo esta facultad nos revela además que en este caso es mayor mal mantenerse paralizado por la duda que arriesgar una decisión. Ella ordena a la vez el riesgo y la firmeza. Por otra parte, trátese de la verdad o del bien, siempre es la voluntad la que decide, pues ella es la que juzga; pero en el dominio de la ciencia, en el que la verdad puede alcanzarse, ella sólo puede darse por satisfecha con lo evidente y lo cierto, mientras que en el orden de la conducta, en el que el conocimiento de la verdad hállase a menudo fuera de nuestro alcance, pero en el que la razón nos hace ver con evidencia que la voluntad está pese a todo obligada a pronunciarse y no tiene tiempo de suspender indefinidamente su decisión, ella tiene que contentarse con aproximaciones. En ambos casos, se requiere al máximo el empleo de la razón, aunque en el último es mucho más delicado y aleatorio.

De este modo se comprende que aunque la fe pertenece al dominio de la voluntad, pues en este caso la voluntad debe asumir el riesgo de una afirmación en ausencia de conocimientos claros y distintos, sin embargo, la voluntad no extrae de sí misma los motivos para pronunciarse. También en este caso la decisión sigue siendo racional y el entendimiento es el que ordena. En el caso presente, no sólo la voluntad no podría decidirse si la enseñanza de la fe llegara a contradecir a la luz natural[77], sino que para decidirse le hacen falta, además, razones que la persuadan:

> Afirmo que el pensamiento de quienquiera, es decir, la percepción que él tiene de una cosa, deber ser para él la regla de la verdad de tal cosa, es decir que, para que sean buenos, todos los | 267
> juicios que emite acerca de ella deben ser conformes con dicha percepción. Incluso en lo atinente a las verdades de la fe, debemos descubrir alguna razón que nos persuada de que ellas han sido reveladas por Dios, antes de que nos decidamos a creerlas; y aunque los ignorantes hagan bien en seguir el juicio de los más capaces en lo tocante a las cosas más difíciles de conocer, es preciso, sin embargo, que sea su percepción la que les enseña que son ignorantes y que aquéllos cuyos juicios quieren seguir tal vez no lo son tanto; de no ser así, harían mal en seguirlos, y obrarían más bien como autómatas o como animales que como hombres»[78]. La gracia misma no es concebida de ninguna manera como una especie de conmoción interior que dispondría a nuestra voluntad a creer a oscuras, sino como una luz que la ilumina, de la misma manera que la razón en su propia esfera, salvo que esta luz es sobrenatural, mientras que la de la razón es natural[79].

77 Carta a Mersenne, diciembre de 1640, III, p. 259, l. 5-8; *Notae in programma*, VIII, p. 353, l. 27, p. 354, l. 1.

78 Carta a Clerselier sobre las Quintas Objeciones, IX, p. 208, l. 13-30.

79 «Aunque se diga que la fe tiene como objeto cosas oscuras, sin embargo aquello por lo que las creemos no es oscuro sino más claro que ninguna luz natural. Tanto más que hace falta distinguir entre la materia o la cosa a la que conferimos nuestra creencia y la razón formal que mueve a nuestra voluntad a conferirla. Pues sólo en esta razón formal queremos que haya claridad y evidencia (...) Hay que notar además que la claridad o evidencia por la que nuestra voluntad puede ser incitada a creer es de dos clases: la que parte de la luz natural

7

Las inextricables dificultades de la moral cartesiana, y también de la medicina bajo ciertos aspectos, parecen en último término depender de tres causas:

1. Los problemas de la medicina y la moral, en cuanto disciplinas que conciernen a mi naturaleza compuesta, llegan a oponer entre sí dos exigencias del cartesianismo que originariamente no eran antagonistas y parecían poder conciliarse. Por una parte, el único conocimiento válido es el de la
268 idea clara y distinta, y la naturaleza humana debe ser | regida por el entendimiento; por la otra, la materia del conocimiento y la acción es, en este caso, la naturaleza *stricto sensu*, es decir, unas ideas fundamental e irreductiblemente oscuras y confusas, y tales ideas se dan como prácticamente infalibles en la esfera que les pertenece. La conciliación se efectúa con facilidad mientras el entendimiento se limita a restituir el instinto a su autenticidad, a reconocerle un valor privilegiado dentro de su esfera y a dejarle funcionar allí según su movimiento natural: el instinto es, además, algo así como una transposición psicofísica de lo que en el animal se mantiene como mecanicismo puro y pura física. Pero en cuanto el entendimiento asciende hasta el gobierno del instinto con el fin de transformar la acción del ser

y la que proviene de la gracia divina. Ahora bien, aunque se diga ordinariamente que la fe se halla entre las cosas oscuras, sin embargo, esto sólo se entiende de su materia y no de la razón formal por la que creemos; pues esta razón formal consiste, por el contrario, en cierta luz interior con la que al habernos iluminado Dios sobrenaturalmente, tenemos una confianza cierta en que las cosas que se proponen a nuestra fe han sido reveladas por él y en que es completamente imposible que él sea mentiroso y nos engañe, lo cual es más seguro que cualquier otra luz natural y a menudo incluso más evidente, a causa de la luz de la gracia»: Respuestas a las Segundas Objeciones, VII, p. 14, l. 15 y ss.; IX, pp. 115-116. Esta concepción se opone a la de Malebranche, para quien la única gracia eficaz es la del sentimiento, sentimiento que neutraliza la del sentimiento opuesto de la concupiscencia. En efecto, la gracia de la luz o gracia del Creador no es otra cosa que la razón divina de la que todos los hombres participan y que Descartes llama equivocadamente «natural», pues toda razón humana es pura y simplemente la misma razón sobrenatural.

psicofísico en acción racional, es decir, hasta reemplazar las reacciones naturales e irreflexivas de la vida sensible por la acción sabia y reflexiva, trátese en medicina de remediar, mediante conocimientos racionales, perturbaciones de la naturaleza psicofísica tal como ésta ha salido de las manos de Dios, trátese en moral de una acción *deliberada*, el conflicto de las dos exigencias parece inevitable, pues el entendimiento puro es intimado a intervenir en una esfera para la que no está hecho, al ser su dominio el de la esencia, no el de las existencias. De ello resulta una oscilación que tras haber absorbido la sabiduría en la ciencia, termina por disociarla de ésta casi por completo, puesto que se admite que el bien moral puede coexistir con un error teórico total.

2. Descartes, obligado a replegarse hacia los sucedáneos de una ciencia de hecho imposible de constituir o de darle cima a éstos, no ha distinguido explícitamente entre los diversos tipos de saber en relación con los cuales dichos sucedáneos deben constituirse. Por un lado, parece que la ciencia práctica debe reducirse al sucedáneo de una ciencia matemático-deductiva que abarca la medicina (limitada, por su parte, al estudio de la mecánica corporal) y el conocimiento íntegro del mundo material. Desde este punto de vista, la disciplina instaurada por el *Tratado de las Pasiones* tiende a manifestarse como el sucedáneo de esa moral perfecta y geométricamente científica que se mantiene como un ideal irrealizable. Ella nos dará, a falta del secreto médico de la longevidad y la sabiduría, el medio para no temer ya la muerte.

Pero, por otro lado, el *Tratado de las pasiones* se deduce en su mayor parte de otro género de ciencia que aunque no es de carácter matemático, es una ciencia racional auténtica: la de la sensibilidad (afectividad, instinto, tendencias, emociones, pasiones, etc.). También esta ciencia comporta conocimientos seguros, claros y distintos, los cuales, sin embargo, tienen como objeto no ideas claras y distintas sino el sentimiento, | que es oscuro y confuso. No podría, pues, 269
considerarse como sucedáneo de ninguna otra ciencia, pues en este dominio ninguna otra ciencia puede ufanarse

no sólo de hacer las cosas mejor que ella, sino ni siquiera de tomar su lugar. Allí se trata en efecto de una región que, al ser la de la unión substancial, no es ya la del entendimiento puro, de la esencia, de la verdad matemática, sino la del sentimiento y la verdad psicofísica (relativa exclusivamente a la existencia y a la utilidad vital bajo todas sus formas). Por otra parte, esta ciencia de las pasiones de ninguna manera es una ciencia aproximativa que versa sobre lo probable. Ella alcanza una certeza absoluta, aunque sin estar fundada, como las ciencias matemáticas, en razones firmes y evidentes. En efecto, como hemos visto, la certeza absoluta comporta varios grados, de los cuales el más bajo todavía es por naturaleza irreductible a la más alta certeza puramente moral.

Sin embargo, esta ciencia de las pasiones está lejos de suministrar en su dominio todas las verdades que le son necesarias a la moral, y es preciso reconocer que nunca podrá suministrárselas. Por tal razón, esta ciencia debe reducirse expresamente al descubrimiento de los principios generales que permiten a la moral constituirse a pesar de todo en ausencia de esas verdades. Aquí aparece la necesidad de proponer, en lugar de las verdades ciertas, indispensables en cada circunstancia, reglas ciertas pero generales que nos prescriban remitirnos en cada una de tales circunstancias a lo probable, a nuestro mejor juicio posible, y no a un juicio absolutamente bueno y seguro. Aquí aparece verdaderamente el sucedáneo de la ciencia. Ella es instaurada a propósito de la regla de la determinación de lo útil para los múltiples casos particulares que corresponden a las múltiples urgencias de la vida. El estudio de las pasiones, hecho con la mente del físico, puede determinar lo útil o descubrir la verdad relativa a lo útil sólo de una manera general. Ahora bien, la voluntad sólo se ejerce mediante voliciones particulares que exigen cada vez un conocimiento verdadero de lo que nos es útil. Al ser imposible tal conocimiento, infinitamente diversificado, cada vez hay que contentarse con las probabilidades, con las aproximaciones, con un sucedáneo del conocimiento. Al entendimiento se le invita

entonces a determinar lo probable a falta de lo verdadero. Y en los casos en que no puede alcanzarse ni siquiera la probabilidad nos revela que, en fin de cuentas, una acción fundada en una conjetura arriesgada por ser completamente dudosa, vale más que la abstención. Por otra parte, lo probable que se trata de determinar sólo concierne a la verdad relativa a lo útil, no a la verdad relativa a la naturaleza de las cosas. Así, pues, el único verdadero sucedáneo concebible no es un sucedáneo de la física | consumada, sino a fin 270
de cuentas un sucedáneo de la «ciencia» de lo útil o del bien, tal como el *Tratado de las pasiones* lo esboza en su generalidad, sin poder perseguirlo hasta en su singularidad.

3. Descartes se ve llevado a invertir los principios fundamentales de su moral casi del pro al contra. En efecto, si bien el sucedáneo que nos suministra el *Tratado de las pasiones* puede mostrarse dispensándonos por entero de la ciencia como tal, ello se debe a que la felicidad de aquí abajo se representa como pudiendo alcanzarse completamente al margen de la posesión de la verdad, por el simple *esfuerzo* de una voluntad que acepta contentarse con un sucedáneo de ciencia y está decidida a hacer todo para inspirarse de la verdad en la medida de lo posible. La obediencia a este principio del esfuerzo satisface *a priori* las exigencias de la *totalidad* de los casos particulares. La moralidad de la forma de la acción sustituye entonces a la verdad técnica de su materia, en tanto condición necesaria y suficiente de la beatitud. Bajo ciertos aspectos, la inversión es completa, puesto que la virtud es compatible con el error y la acción buena con un juicio teórico malo.

Todas estas consideraciones sobre la medicina y la moral no ofrecen, en su conjunto, esa tensión filosófica, ese rigor y esa certeza que caracterizan el pensamiento de Descartes en todos los otros pasajes.

Se notará sin embargo que ellas se desarrollan al margen del sistema diseñado en *Meditaciones*, como consecuencias que el *Tratado de las pasiones* o la *Correspondencia* encaran parcialmente

y de manera intermitente. El sueño de una solución rigurosamente científica del problema ético-médico se perfiló antes de que el sistema se consumara metódicamente. El fracaso de ese sueño es menos un fracaso del sistema que la constatación objetiva de algunos de sus resultados necesarios. La complejidad de nuestra naturaleza en sentido amplio volvía ineluctable un embrollo de perspectivas en esta materia. Lo que en este capítulo nos hemos visto llevados a denominar «fracasos sucesivos» de Descartes es acaso, en fin de cuentas, sólo una revelación cada vez más precisa de este embrollo, sólo una conciencia cada vez más matizada de los límites que lo vivido impone a los diferentes órdenes de ciencia que de cerca o de lejos le conciernen. Esto no significa que, si la muerte no le hubiera detenido, Descartes no hubiera llegado a organizar estas últimas consecuencias de su doctrina de una manera sistemática. No tuvo en efecto tiempo de llevar a cabo
271 ese gran *Tratado del Hombre* en el cual esperaba | profundizar, entre otras cosas, en el problema metafísico de saber «si los ángeles y los pensamientos de los hombres tienen la capacidad de mover los cuerpos»[80].

80 *Principios*, II, art. 40. El fragmento del *Tratado del Hombre*, dejado inconcluso y publicado diez años después de la muerte de Descartes, sólo concierne a la mecánica del cuerpo y no plantea problemas metafísicos ni morales.

CAPÍTULO XXI
CONCLUSIÓN

1

VISTAS EN SU conjunto, las seis meditaciones cartesianas parecen constituir una esfera perfecta en la que las tres primeras y las tres últimas se oponen como dos hemisferios separados por el ecuador de la veracidad divina. El primer hemisferio está bajo el imperio del principio del engaño universal. Este principio impone el prejuicio de dudar de todo, incluso de aquello que nuestra mente por naturaleza considera firmemente como indubitable, a saber, de las ideas claras y distintas. En este reino absoluto del error y la duda el *cogito* introduce una estrecha pero aguda excepción de hecho. Una lucha se instaura entonces entre el principio de derecho y la excepción de hecho. Ella termina por la derrota del principio y la victoria de la excepción. Reducida inicialmente a un punto en medio de la noche de la duda, la luz del *cogito*, agrandándose en cierto modo por encima de sí misma, encuentra finalmente a Dios, diferente de mí mismo, quien al destruir la tenebrosa ficción del engaño universal ilumina el cielo entero de un horizonte a otro con el soberano esplendor de la veracidad absoluta.

Se entra entonces en un mundo nuevo. La ley del segundo hemisferio es la negación de la que gobierna el primero. Ella impone, en contra del prejuicio de dudar de todo, el prejuicio inverso de afirmar la verdad de todo, incluso de aquello que para mi entendimiento es por naturaleza lo más dudoso que existe, a saber, el sentido.

Pero en el hemisferio de lo verdadero, en simetría con el *cogito* en el hemisferio de lo falso, se inscribe en ese reino absoluto de la certeza y la verdad una estrecha aunque inquebrantable excepción de hecho, a saber, el error humano. Éste mancha con un punto

oscuro la luz de la veracidad universal, así como el *cogito* manchaba con un punto luminoso la noche del engaño universal.

273 | Aquí, lo mismo que allá, se instaura entonces una lucha entre el principio de derecho y la excepción de hecho; pero esa lucha termina esta vez con la victoria del principio. La veracidad divina, al superar la excepción introducida por el error, acierta a salvaguardar su integridad sin mancha, al tiempo que restituye efectivamente al sentido una verdad adecuada con exactitud a la cantidad de su realidad objetiva.

En consecuencia, la obra de Dios se revela como un bloque de realidad sin fisuras, como un bloque de verdad total, y la separación infinitamente pequeña entre la verdad aproximada del sentimiento y la verdad absoluta que requiere la veracidad absoluta de Dios se halla colmada por la intervención siempre posible del entendimiento, que razona sobre las experiencias pasadas y compara entre sí, con miras a su control mutuo, los datos que proceden de los diferentes sentidos. La obra de Dios se manifiesta de ese modo, gracias a la plenitud de su realidad, como rigurosamente adecuada a la imprescriptible veracidad de su autor.

A la hipótesis del genio maligno, que en las tres primeras meditaciones desempeña el papel de principio de segregación, eliminación y purificación, corresponde, en las tres últimas, el dogma de la veracidad divina, principio heurístico, instrumento de reintegración, regla de disciplina. Él diseña de antemano una especie de espacio vacío que deberá ser plenamente colmado por las diversas realidades que constituyen el bloque total de la obra divina, el cual no puede dar lugar a lo falso pues sólo contiene lo real. El relleno de este espacio se efectúa mediante la agregación de los elementos previamente restituidos uno por uno, sea según su substancialidad propia (entendimiento solo, extensión sola, substancia compuesta), al tratarse de la naturaleza en sentido amplio; sea, al tratarse del universo de la conciencia humana, según la cantidad exacta de realidad objetiva de las ideas, según la competencia estricta que ellas reciben a la vez de su grado de realidad y de la naturaleza de su función auténtica. Pero aunque el dogma de la veracidad es garante, principio heurístico y principio de reintegración de esta plenitud de realidad y verdad, él es a su vez, por un juego de reciprocidad, justificado y confirmado por la exhibición de esta

realidad y esta verdad sin fisuras que él permite descubrir. Si la excepción del error no pudiera superarse, si la verdad del sentido no pudiera restablecerse rigurosamente al interior de su propia esfera, los datos de mi conciencia se mantendrían a la postre rebeldes a las exigencias supremas de mi entendimiento, el cual, por la intuición de la idea de Dios, me impone el dogma de la veracidad absoluta. El sistema no se cerraría ya en sí mismo. Se aniquilaría. Nada, pues, se halla más profundamente inscrito en el sistema como la intervención de la veracidad divina en el problema del error y el problema de la validez del | sentido; nada 274
está más estrechamente vinculado con las otras partes de la doctrina que la teoría de la unión substancial del alma y el cuerpo que muchos, empezando por Spinoza, consideran sin razón a menudo como una pieza añadida, como una supervivencia anticuada, ajena al espíritu viviente del cartesianismo. En cuanto se descubre la verdadera intrincación de las razones, se comprende la verdad del dicho cartesiano de que quitar a la doctrina un solo elemento es destruirla por completo.

2

Si recorremos el itinerario cartesiano de principio a fin, creemos ver en el curso del camino que las perspectivas se invierten. Originalmente, se trata de sustituir el imperio del *sentido común*, otro nombre de la capacidad imaginativa[1], por el imperio de la *sensatez*, otro nombre del entendimiento. La empresa parece entonces enteramente gobernada por un ascetismo que disuelve la oscuridad y la confusión de lo sensible en pro de la claridad y la distinción de lo intelectual, que apunta a instaurar la ciencia sobre las ruinas de unos prejuicios cuyo principio fundamental es que *todo lo que es verdadero proviene de la sensación o de los sentidos*[2]. Según esta perspectiva, el hombre, concentrando toda su energía, invierte gracias a un potente esfuerzo el pliegue de sus hábitos, se abstrae de lo que lo constituye específicamente como hombre,

1 Segunda Meditación, p. 32, l. 18-19; IX, p. 25.
2 Primera Meditación, VII, p. 18, l. 10-18, IX, p. 14. Cf. Conversación con Burman, V, p. 146.

es decir, de su substancia compuesta, que es el lugar de lo oscuro y confuso y, a no dudarlo, fuente de ceguedad y desorden, para apegarse exclusivamente al puro entendimiento y a la pura extensión, regiones iluminadas por la pura luz natural. Metafísica y ciencias exactas parecen constituir los fines últimos de la filosofía.

Tradicionalmente este cuadro se ha considerado siempre como un resumen de la totalidad de la empresa cartesiana.

Ahora bien, él sólo constituye el primer tablero de un díptico.

En efecto, frente a la veracidad de la ciencia vemos desplegarse la verdad de la vida. Dios, autor de la substancia compuesta, de lo cualitativo, de lo oscuro y confuso, debe garantizar su verdad en la medida en que fundamenta su realidad. Pero esta verdad es completamente heterogénea a la del entendimiento, que atañe únicamente a la naturaleza de las cosas. Aunque en relación con la naturaleza de las cosas el sentimiento es pura falsedad, la idea clara y distinta no lo es menos en relación con lo vivido, en el que se expresa la unión íntima del alma y el cuerpo. Pero el sentimiento
275 posee su verdad sólo | cuando se lo considera en su autenticidad. Es, pues, necesario despojarlo de la indumentaria prestada proveniente del entendimiento, exactamente de la misma manera en que antes era necesario despojar la naturaleza racional de la indumentaria prestada con que la cubrían los sentidos. La oposición de lo claro y distinto a la oscuridad y la confusión sensibles ya no puede entonces aparecer como la de lo verdadero y lo falso, del ser y la nada, sino como la de dos órdenes de realidades o verdades irreductibles, como la de dos maneras heterogéneas de ser. En cuanto el entendimiento adquiere un conocimiento claro y distinto de su naturaleza específica, estas dos verdades, sin dejar de oponerse, dejan de destruirse recíprocamente para entrar en una armoniosa composición. Se pone entonces de manifiesto que es tan contrario a la «sensatez» decir que *las verdades de la vida sólo pueden aprehenderse gracias a las ideas del entendimiento*, como decir que *todo lo que es verdadero proviene de los sentidos*. Es entonces cuando las perspectivas parecen invertirse. Que la filosofía tiene como objeto «al hombre puramente hombre» significa no sólo que ella debe recurrir únicamente a la luz natural, sino que su fin último reside en la substancia compuesta de alma y cuerpo, pues yo soy «hombre» por ella y sólo por ella.

La filosofía no considera, pues, la metafísica y la ciencia como fines en sí, sino como simples medios en relación con la vida presente, que sólo es tal por el arraigo de mi alma en un cuerpo; en suma, en ella ve simples medios para asegurar mi felicidad terrestre. Lejos de obligarme a que me abstraiga definitivamente de lo sensible para encerrarme por siempre en el dominio de la inteligencia pura, me invita a consagrar lo mejor de mi tiempo «a las ocupaciones de la imaginación y del sentido», a distraer de él sólo muy poco para la metafísica y la matemática pura. Así, pues, la substancia compuesta, ese algo vivido oscuro y confuso que fue originariamente objeto de una excomunión mayor, se instala por una inversión que puede parecer inesperada en el primer lugar de nuestros cuidados, relegando al último rango de nuestras preocupaciones al puro entendimiento y la pura extensión.

Esta perspectiva enteramente contraria es la que diseña el segundo tablero del díptico.

¿Hay inversión de perspectivas? Podríamos afirmarlo sólo en caso que la sensatez —la luz natural— hubiese dejado de gobernar, sólo si olvidamos que Descartes pensaba ya desde el *Studium Bonae Mentis*, en 1619[3], lo que escribe a Elizabeth en 1643, y sólo en caso que desde el *Discurso del Método* | no hu- 276
biese justificado su filosofía y la ciencia que ella instaura por las «comodidades» de toda clase que podrán procurar a nuestra vida de aquí abajo.

Estas dos perspectivas contrarias son, en realidad, sólo dos maneras de enfocar un solo y mismo ser: sea a partir del *terminus ad quem*, sea a partir del *terminus a quo*. Para que nuestra vida florezca, hay que dominar las cosas; para dominar las cosas, hay que edificar la ciencia. Pero para *atinar* en la ciencia hay que olvidar su utilidad para la vida, pues «los frutos legítimos que de ella podríamos esperar» se verían comprometidos si la preocupación de la utilidad irrumpiera «en medio de nuestros estudios»[4]. Mientras dura, el ejercicio de la ciencia implica el desapego de la vida.

Pero querer *acertar* en la ciencia supone que se quiere *emprenderla*, y esta voluntad de emprenderla supone una razón suficiente que se extrae de la excelencia de la ciencia en tanto

3 X, p. 203.
4 *Regulae*, Regla 1, X, p. 361.

medio para nuestro fin. Por tanto, quien se dejara esterilizar por la ciencia, y excluir de la vida por las matemáticas, contradiría a la razón que nos impone el esfuerzo científico, faltaría a la meta que nos asigna la luz natural y no cumpliría con la virtud. Análogamente, quien quiere vivir y comprender su vida debe mandar de paseo los conceptos del puro entendimiento, a los que la especulación y las ciencias exactas atienden con exclusión de todo lo demás. Pero quien se dejara absorber por el disfrute común de la vida, cerrándose el acceso a la ciencia por los prejuicios provenientes de la esclavitud a los sentidos, faltaría a la meta señalada por el instinto natural y que es precisamente el mismo que la luz natural enseña por su lado, a saber, la felicidad en la vida presente. Una cosa es segura, sin embargo, y es que nunca la ciencia podría desviarnos y apartarnos de nuestros fines naturales, *si se recorriera su ciclo total*. El entendimiento, cuando se lo consulta de manera integral, tras conducirnos a la matemática y las ciencias exactas en general, nos introduce en las ciencias del compuesto substancial y compensando las unas con las otras nos enseña los derechos del sentimiento, después de haber determinado los del entendimiento. Así, después de habernos dado gracias a las ciencias exactas el medio de dominar las cosas, perfecciona su tarea procurándonos, gracias a las ciencias de lo vivido, los medios de gobernarnos a nosotros mismos.

277 Así el hombre, en virtud de la complejidad de su naturaleza, | a fin de realizarse plenamente como hombre está llamado a realizar conjuntamente dos esfuerzos con sentidos exactamente opuestos: uno de ellos consiste en liberarse del sentido para llegar a la ciencia, el otro en liberarse de las dependencias y hábitos impuestos por la ciencia para reencontrar la vida y gobernarla en conformidad con la verdadera razón[5]. Este doble movimiento, aunque es requerido por la moral natural, también lo es, como se ha visto, por la vida religiosa. Ésta exige el esfuerzo para desprenderse del sentido, lo cual permite acceder a las verdades más altas, fuente del amor intelectual, y al mismo tiempo, el esfuerzo para

5 Carta a Elizabeth, 28 de junio de 1643, III, p. 693.

imprimir en mi cerebro la imagen concreta y distinta de mi unión con Dios, una impresión cerebral que desata el mecanismo del amor pasión (calor en torno al corazón, etc.)[6]. Tenemos, pues, que la vida religiosa es pura y simplemente, por una parte, liberación del puro espíritu y puro amor espiritual, y por otra reencarnación voluntaria en mi cuerpo de este espíritu y este amor puros bajo forma de una pasión[7]. Esta dualidad parece, por otra parte, conformarse con la concepción de la vida cristiana como imitación de la vida de Jesús. Se notará, por añadidura, que esta vida religiosa , tal como la describe la Carta a Chanut, es la que nace de la religión natural, ya que se trata del amor de Dios hecho posible por la luz natural. Pero como el mismo Descartes lo apunta en esa carta con su alusión a la Encarnación, el caso de la religión revelada no es substancialmente diferente del de la religión natural, pues también en ella hay que desprenderse de los sentidos para considerar las más altas verdades de la fe y recurrir a la imaginación para darle fuerza al sentimiento. La religión revelada se limita a hacer que la tarea sea más fácil: por una parte, la luz sobrenatural de la fe nos ayuda a captar las verdades más altas; por la otra, el «misterio de la Encarnación, que hace descender a Dios hasta hacerle semejante a nosotros», nos permite imaginar más fácilmente lo que por su infinidad parece «no tener nada imaginable». Y más allá de los filósofos cristianos, a quienes aquí alude, Descartes piensa sin duda en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola: en la «Primera contemplación» del «Primer día de la segunda semana» («Sobre la Encarnación»), donde la imaginación representa de acuerdo con los diferentes sentidos, en un amplio fresco digno del Dante, el universo creado en cuyo seno se lleva a cabo la Encarnación del Hijo de Dios[8].

3

| Este corto resumen de conjunto confirma lo que la exposición del cartesianismo según el orden nos ha revelado de pasada. 278

6 Cf. supra, p. 269 [226], nota 26, la Carta a Chanut.
7 Cf. *supra*, ibíd., y el paralelo con San Ignacio.
8 I. de Loyola, *Ejercicios* (trad. Jeunesseaux), pp. 159-167.

Contrariamente a una opinión muy difundida, este orden no es unilineal. Las razones no se hallan ensartadas trecho a trecho como las perlas de un collar. Descartes no nos habla sólo de una *serie*, sino de un *nexus rationum*. Esta complejidad del *nexus* se halla presente desde el comienzo y va acrecentándose a medida que se desarrollan las largas cadenas.

Ello se manifiesta desde la instauración de la duda radical y el tránsito a la certeza absoluta del *cogito*. En primer lugar, las dudas hiperbólicas nacidas de las razones naturales de dudar son disipadas por la descomposición progresiva de los contenidos en sus elementos más simples. La duda metafísica que luego afecta a estos elementos y se establece gracias a la ficción del genio maligno, confiere súbitamente una extensión considerable al campo del análisis: éste versa entonces sobre toda la conciencia y no sólo sobre sus contenidos. Distingue en la conciencia los contenidos y la forma de mi pensamiento en general. Sólo así puedo concebir que lo que en mí percibo como verdadero para mí (por ejemplo, que dos más uno son tres) puede no tener ninguna verdad en sí. Pero así descubro también que puedo librarme de la duda de una manera definitiva: pues sea cual fuere la falsedad de todos los contenidos posibles, no puede negarse la existencia de mi pensamiento en tanto condición necesaria de toda representación de un contenido cualquiera. Mientras que en el plano del pensamiento natural la certeza se liga necesariamente con el elemento componente último (elemento matemático) en virtud de su simplicidad, en el plano del pensamiento filosófico la certeza se liga necesariamente con un elemento residual (yo pensante), no sólo porque no es susceptible de descomposición sino porque, al ser condición necesaria de pensamiento de todo lo que puede o no puede descomponerse, no podría eliminarse por abstracción. La simplicidad del *cogito* no es, pues, de la misma categoría que la del elemento matemático, aunque ambos sean el residuo de un análisis. La certeza de mi yo pensante no se sigue de su simplicidad; por el contrario, la certeza de su simplicidad se sigue de mi certeza de que él existe, pues al ser él lo que lleva a cabo la abstracción, no puede por hipótesis hacer abstracción de sí mismo.

Esta distinción entre lo que es necesariamente verdadero para mí y lo que es verdadero en sí, fundada en la distinción entre

la forma y el contenido de mi pensamiento, no desaparece por el hecho de que yo me encierre en el *cogito*. Ella gobierna, por el contrario, todo lo demás, | pues la cuestión fundamental e incluso 279
única consiste en averiguar si y de qué manera puedo «salir de mí mismo», es decir, si poseo en mí ideas que tengan valor objetivo, ideas tales, en suma, que pueda afirmar con toda certeza que ellas son en mí conformes con unos modelos que existen en sí fuera de ellas. Esta distinción se introduce desde las primeras reflexiones que hace el *cogito* sobre sí mismo. Es cierto que cuando digo que puesto que pienso existo, me hallo en posesión de un conocimiento no sólo subjetivamente necesario sino objetivamente válido, pues la cosa de la que afirmo que existe no es otra que el sujeto que afirma. Pero en cuanto intento saber lo que soy yo, que existo, surge el desdoblamiento entre ese conocimiento de mí mismo como necesariamente verdadero para mí, y lo que se halla fuera de ese conocimiento de mí mismo como realmente verdadero en sí: todavía no sé si la naturaleza puramente pensante e intelectual que me atribuyo necesariamente es en realidad la que poseo en sí. Así, el *cogito*, no obstante su simplicidad elemental, supone un *nexus*: no sólo es posible únicamente por la conjunción de un principio vacío («para pensar hace falta existir») y de una experiencia, sino que implica una razón del conocimiento de mi existencia y una razón del conocimiento de mi esencia que están a la vez ligadas y separadas; ligadas, puesto que sé quién soy reflexionando sobre la manera misma en que, en mi reflexión anterior, he establecido que existo; disociadas, pues una de ellas me da un conocimiento subjetivamente necesario y objetivamente válido, mientras que la otra me da un conocimiento sólo subjetivamente necesario, pero de valor objetivo aún incierto. Por el *cogito* sé, por un lado, que existo y que es *absolutamente imposible* que no exista, puesto que pienso[9]; sé por el otro lado que necesariamente me manifiesto a mí mismo como puro espíritu y que es absolutamente imposible que no me manifieste como tal, pero no sé si es absolutamente imposible que yo sea en mí otra cosa. Sé, sin embargo, que me está prohibido hablar de lo que no sé o de lo que aún no sé,

9 «Fieri non posse ut cogitet, nisi existat»: VII, p. 149, l. 27-28.

y por tanto dictaminar sobre lo que mi naturaleza podría ser en sí: «No sé nada de eso, no discuto ahora sobre eso, sólo puedo dar mi juicio acerca de cosas que me son conocidas»[10].

El examen subsiguiente del valor de nuestras ideas en la Tercera Meditación encierra un nuevo *nexus*. Puesto que la hipótesis del genio maligno es la condición de la duda que afecta a las
280 ideas claras y distintas, la primera vía que se abre es | la de refutar esa hipótesis y, con tal fin, la de demostrar a Dios, para restituir de una manera científicamente cierta a la universalidad de nuestras ideas claras y distintas el valor objetivo que nuestra mente les atribuye inconmoviblemente pero sin ninguna prueba, en virtud de su propia naturaleza. Pero sólo conozco a Dios por medio de una idea y sólo puedo probar su existencia a condición de que su idea tenga un valor objetivo. Estoy, pues, obligado a adentrarme en una segunda vía, que consiste en buscar el fundamento del valor objetivo de la idea prescindiendo del recurso a Dios. He aquí una vía directa que lleva a examinar metódicamente los diversos géneros de ideas uno por uno, según el orden de su cantidad creciente de realidad objetiva, a fin de ver si algunas o al menos una de ellas posee valor objetivo de una manera necesaria. El resultado de esta búsqueda progresiva es decisivo, pues llego a descubrir que hay efectivamente en mí una idea, la de Dios, a la que me es imposible negar dicho valor. Esta idea tiene necesariamente su correspondiente real fuera de mí; le es conforme, nos permite conocerlo. Pero con respecto a la meta propuesta, concerniente al conjunto de las ideas claras y distintas, henos aquí con un resultado de apariencia bien magra, pues la prueba vale únicamente para una sola de ellas. Pero esta idea es precisamente la de Dios y resulta entonces que el valor objetivo obtenido en su favor puede *ipso facto* atribuirse a todos los demás por intermedio de la veracidad universal, que se halla desde ahora asegurada, pues sé que Dios existe. Es, en efecto, una y la misma cosa establecer el valor objetivo de la idea de Dios y probar que Dios existe. Por consiguiente, la meta que nos proponíamos por la vía directa, a saber, la de restituir a todas las ideas claras y distintas en bloque el valor objetivo original que el entendimiento les atribuye necesariamente por naturaleza,

10 IX, p. 21.

refutando al genio maligno, resulta ahora alcanzada, si osamos decirlo, por el rodeo de la vía directa, que se esfuerza por restablecer dicho valor mediante el examen de las ideas tomadas una por una, sin refutar previamente esa ficción. Es en consecuencia verdadero simultáneamente que, como dice Descartes, he demostrado a Dios «con ocasión» de una investigación que versa sobre el valor objetivo de mis diversas ideas, y he demostrado este valor objetivo o verdad de mis ideas «con ocasión» de una investigación que apunta a demostrar que Dios existe necesariamente[11].

La Cuarta Meditación presenta un nuevo *nexus*. Puesto que Dios es absolutamente veraz, el universo que ha creado sólo puede ser verdad absoluta y total. Sin embargo, el hombre que allí interviene es juguete del error. Es, pues, preciso, o bien renunciar a la veracidad | universal, lo que equivale a anular la refutación 281
del genio maligno, o bien negar el error, lo que es contrario a los hechos. En este último caso, por otra parte, al ser todo verdadero, nada sería falso, y la ciencia humana, al no poder diferenciarse de su contrario, sería tan imposible como en la hipótesis del engaño universal, en la que, al ser todo falso, nada es verdadero. Renunciar a la veracidad divina y negar el hecho del error son, pues, dos eventualidades que se excluyen por igual. Para fundamentar la ciencia hay que establecer la posibilidad de lo falso frente a la de lo verdadero. Para fundamentar la posibilidad de lo verdadero es preciso, a pesar de la presencia del error, salvar la veracidad divina. De ahí el entrecruzamiento de dos problemas, uno de ellos metafísico —¿cómo el error es posible de derecho con respecto a un Dios veraz?—, otro psicológico —¿cómo el error es posible de hecho en el interior del alma humana? La solución de cada uno de estos dos problemas debe ser tal que concuerde con la del otro. En el plano metafísico, el error humano es en el hombre, desde el punto de vista de Dios, una simple limitación: una pura nada. En el plano psicológico el error humano es para el hombre, desde el punto de vista del hombre, una privación: algo positivo. La privación desde el punto de vista del hombre debe conciliarse con la simple negación desde el punto de vista de Dios, lo cual se logra

11 Tercera Meditación, VII, pp. 36-37, 40, l. 6.

gracias a una continua oscilación entre el plano metafísico y el plano psicológico, y viceversa. Al ser una nada, el error no podría tener una causa propiamente dicha pues sólo hay causa de lo real. Pero hay un acto real de juzgar cuyo epifenómeno es el error y tiene su causa en la realidad de mi voluntad libre. El epifenómeno, un espejismo en el que la nada se erige en ser, surge de la desproporción entre la realidad infinita de esa voluntad y la finitud de mi entendimiento. Así, aunque toda causa implica la realidad de su efecto y aunque el error es una nada, es posible descubrir la explicación del error por medio de una causa, sin introducir en él la más mínima realidad, pues la causa descubierta no es la del error sino la del acto positivo de juzgar. El único sustrato que tiene el error es una nada dentro de mí, el vacío metafísico abierto ante nuestra voluntad infinita por la finitud de nuestro entendimiento.

La solución psicológica se entrecruza con la solución metafísica. La responsabilidad del error corresponde a mi libertad, no a Dios, cuya veracidad es de este modo salvaguardada. La perfección de Dios me induce, en fin, a considerar que el error, que él sólo ha permitido, contribuye a la mayor perfección del todo. La incomprensibilidad de Dios, en cambio, me prohíbe saber e incluso averiguar la manera en que obtiene de ese modo lo mejor: sus designios son impenetrables.

282 | También la Quinta Meditación, que saca las conclusiones de la veracidad divina para todas las ideas claras y distintas, presenta una notable complejidad, puesto que al tratar de las esencias de las cosas materiales y de la esencia de Dios como un solo y mismo problema, descansa por completo en la identidad y la diferencia de estas dos clases de esencias. Al hallarse en nosotros en calidad de ideas claras y distintas, están, a este respecto, en el mismo plano y son susceptibles de las mismas condiciones. Las propiedades que descubrimos en ellas como necesarias deben atribuirse de manera no menos necesaria las mismas cosas, ya que la demostración de la veracidad divina anteriormente obtenida nos obliga a reconocerles un valor objetivo. Así, la existencia de Dios, que se me muestra clara y distintamente como una propiedad necesaria de su esencia, debe serle reconocida en sí con tanta certeza como a una figura geométrica cualquiera las propiedades que sabemos clara y distintamente deben pertenecerle de una manera necesaria.

Pero, por otra parte, al ser idea de lo infinito, mientras que las ideas matemáticas son sólo ideas de cosas finitas, la idea de Dios se distingue radicalmente de ellas pues es la única que puede poseer la existencia entre sus propiedades necesarias.

Descubrimos de este modo que las propiedades de las esencias matemáticas y las propiedades de la esencia de Dios tienen una necesidad de origen diferente. Pues aunque las *ideas claras y distintas* que nos las revelan se imprimen todas por igual en nosotros por la libertad de Dios, las *esencias* matemáticas y sus propiedades son las únicas en establecerse por la arbitrariedad divina, pues la *esencia* de Dios y las propiedades necesarias que ella encierra son, por el contrario, increadas y necesarias para el mismo Dios, con quien forman una sola cosa en virtud de la definición de su omnipotencia. Este conocimiento íntimo del ser divino es la más elevada de las verdades de la cosa (*veritas rei*), lo cual no le impide que, en tanto verdad de la ciencia (*veritas rationum*), sea secundaria y derivada, ya que sólo tiene valor objetivo en virtud de la prueba por los efectos y pierde toda su certeza si se la separa de ella.

La Sexta Meditación, que saca las consecuencia de la veracidad divina para con las cosas sensibles, ofrece el más complicado de todos los *nexus*: un *nexus* de *nexus*. Por una parte, el entendimiento rechaza con razón la verdad de estas ideas, a causa de la misma confusión y oscuridad que les son propias; por otra, el conocimiento que tiene de la veracidad divina le obliga a admitir que tales ideas, en la medida en que son reales, deben ser verdaderas; en efecto, su autor debe ser Dios, ya que él es el único creador posible de todo lo real.

De ese modo se origina, a propósito de las ideas oscuras y confusas, una | investigación paralela a la que caracterizaba a la 283
Tercera Meditación: trátase de fundamentar la verdad de estas ideas, es decir, de descubrir fuera de mí algo que corresponda a lo que en mí poseen de realidad objetiva. Volvemos a encontrar el entrecruzamiento que es propio de este tipo de investigación: se apunta a fundamentar el valor objetivo de las ideas; se apunta a demostrar una existencia exterior, siendo ésta en el caso presente ya no la de Dios, sino la del cuerpo. Al encontrarse la idea oscura y confusa, el sentimiento, en un alma cuya esencia es el entendimiento y que

encierra además una imaginación y un sentido, la búsqueda de su valor objetivo deberá efectuarse según la jerarquía descendente de estas facultades. El examen del entendimiento y la imaginación prepara la solución definitiva de dos maneras. Por una parte, establece por medio del entendimiento la posibilidad, y luego, por medio de la imaginación, la probabilidad de las cosas materiales; por la otra, poniendo de relieve la incapacidad de estas dos facultades para ir a este respecto más allá de lo *posible* y lo *probable* reserva al sentimiento, es decir, a la pasividad afectiva, el privilegio de aportar la *certeza* en relación con la existencia de los cuerpos. El sentimiento goza, pues, en este caso, con respecto a las otras categorías de ideas, de un privilegio análogo a aquel del que goza la idea de Dios en la Tercera Meditación: así como esta idea era la única en implicar necesariamente, en virtud del principio de causalidad, la existencia de una cosa exterior (Dios) a la que ella remite, así también la idea sensible es la única en implicar necesariamente, en virtud de este principio, la existencia de una cosa exterior (el cuerpo) en que ella se ha originado. Pero mientras que la realidad objetiva de la idea de Dios, al ser lo *maximum*, comporta un valor objetivo *maximum*, que hace que yo conozca la cosa a la cual remite con el *maximum* de claridad y distinción compatible con mi espíritu finito, la realidad objetiva infinitamente pequeña de la afección sensible hace que yo conozca por su intermedio el *minimum* del cuerpo al cual remite: sólo capto, en efecto, su existencia, mientras que su naturaleza me queda completamente oculta.

Este primer *nexus* va a intrincarse con otro. Aunque las ideas sensibles poseen una verdad, no por ello son menos oscuras y confusas y son, a este título, ocasiones de error. Ahora bien, la veracidad divina se opone a que Dios haya establecido tales ocasiones. Volvemos a encontrar aquí, a propósito del sentido, el problema del error con el entrecruzamiento que le es propio: ¿cómo es posible el error humano con respecto a Dios? ¿Cómo es, de hecho, posible en el hombre? Problema metafísico y problema psicológico se hallan estrechamente entrelazados.

Las dos investigaciones, la que versa sobre el valor objetivo, por una parte, y la que gira en torno a la posibilidad metafísica y psicológica del error, por la otra, deben, pues, entrecruzarse

en este lugar. | Como cada una de ellas supone un entrecruzamiento, hay un extrecruzamiento de entrecruzamientos y el *nexus* es cuádruple. 284

Pero el error sensorial, a su vez, es doble: puede ser un error formal, debido a la precipitación de mi juicio, o una falsedad material, nacida de un desarreglo de mi naturaleza compuesta y de la que no soy responsable. Como consecuencia, aquí el problema del error debe desdoblarse: a la solución ofrecida por la Cuarta Meditación, que conviene a un error cuya fuente es mi libertad, debe superponerse una solución que conviene a una falsedad cuyo único responsable es Dios. Esta solución consistirá en entrecruzar una combinación psicofísica (unión más particular de una parte de lo divisible con lo indivisible) con una combinación de teodicea (composición del mundo según el principio de lo mejor), lo cual dará cuenta de la falsedad intrínseca del sentido al absolver a Dios. Al añadirse los otros dos, este nuevo entrecruzamiento da origen a un *nexus* séxtuple.

4

Constituida de esta manera gracias a una especie de contrapunto muy compacto, la doctrina implica una infinidad de verificaciones y correspondencias.

El análisis del trozo de cera que, en la Segunda Meditación, apunta a dar una contraprueba de la tesis de que el alma es más fácil de conocer que el cuerpo, comporta una doble separación que, al rechazar lo sensible tanto de la idea de mi naturaleza como de la idea que para mí fundamenta el conocimiento de los cuerpos, resulta ser un preludio de la doctrina de la unión substancial del alma y el cuerpo. Las condiciones de la idea clara y distinta de una cosa en tanto substancia resultan servir de base para la determinación ulterior de la esencia real de las substancias. Las condiciones del conocimiento de los objetos exteriores por la percepción prefiguran ya las articulaciones de la futura prueba de la existencia de los cuerpos. Resulta que el procedimiento de separación, que permite obtener los conocimientos de mi existencia y de mi naturaleza, pone en claro, a la vez, que estos dos conocimientos,

los criterios de la distinción real y de la distinción modal, los cuales son el fundamento de la doctrina de las substancias. Este mismo procedimiento, al descartar los contenidos de la conciencia para considerar únicamente la forma de ésta, prepara la investigación sobre los contenidos que caracteriza a la Tercera Meditación: corresponde al desdoblamiento de los primeros principios, siendo el *cogito* el principio de certeza para la conciencia enfocada en su forma y Dios el principio de certeza para todo lo que de real cae en dicha conciencia, es decir, para todos los contenidos. La in-
285 vestigación sobre el valor objetivo de | mis conocimientos con miras a determinar los fundamentos de los diversos órdenes de ciencia se une a una metafísica concentrada en la prueba de las existencias (del alma, de Dios, del cuerpo). La infinidad y la incomprensibilidad de Dios suministran de un solo golpe el principio positivo de toda verdad y el principio de la limitación de todos mis conocimientos: la inconmensurabilidad de la realidad objetiva de la idea de lo perfecto con la finitud de mi yo es la que fundamenta, a la vez, la certeza de la existencia fuera de mí del ser absolutamente real y la imposibilidad en que estoy de encerrarlo en los límites de mi entendimiento. De allí resulta simultáneamente el establecimiento de un límite superior y un límite inferior: me es imposible conocer a Dios adecuadamente, penetrar sus fines; me es imposible, además, refutar al sentimiento, en la esfera que le corresponde por medio del entendimiento, conocer por este último lo que me revela el primero, negar en nombre de las exigencias de mi pensamiento intelectual la unión substancial del alma y el cuerpo que es puramente vivida, pues ella manifiesta la omnipotencia de Dios exenta de las imposibilidades concebidas por mi entendimiento; ella es una de las expresiones de esa incomprensibilidad que limita mi inteligencia.

Las verificaciones no son menos numerosas en lo concerniente al problema de la certeza de los diversas tipos de ideas. El carácter que tienen las ideas del entendimiento de ser descomponibles, suministra, en la Primera Meditación, una razón exterior de la certeza que mi espíritu les atribuye naturalmente. Esta certeza se encuentra luego explicada desde dentro por la Tercera Meditación, la cual revela que estas ideas poseen una realidad objetiva (finita o infinita) tal que mi entendimiento la percibe en ellas

de manera inmediata y no puede dudar así que sean nada. A su vez, el carácter oscuro y confuso de las ideas sensibles se explica con respecto al mismo entendimiento en virtud de la infinita pequeñez de su realidad objetiva, una pequeñez tal que aquél es incapaz de saber si tales ideas son ser o no-ser. Se comprende en tales condiciones por qué el entendimiento puro las pone naturalmente en duda y debe rechazarlas legítimamente cuando quiere atenerse a lo que es cierto. Pero esto infinitamente pequeño, al no ser en sí reductible a la nada, debe poseer en sí un valor objetivo por leve que sea, pues toda realidad objetiva está acompañada siempre de cierto valor objetivo proporcional. El entendimiento, que parece ante todo deber sublevarse contra el reconocimiento de que las ideas oscuras y confusas tienen un valor objetivo cualquiera, debe, una vez que sabe que lo verdadero se reciproca con lo real y lo falso con la nada y que Dios es el autor de lo real, reconocer que la obligación impuesta por el dogma de la | veracidad 286
divina de buscar para estas ideas cierta verdad en cuanto se reconoce en ellas una realidad objetiva por pequeña que sea, se funda en la naturaleza de las cosas. Veracidad divina, realidad divina, realidad objetiva, verdad intrínseca de las ideas tanto racionales como sensibles, aparecen a este respecto como conceptos intercambiables. En fin, el valor objetivo reconocido a las ideas sensibles es efectivamente proporcionado a la infinita pequeñez de su realidad objetiva, ya que estas ideas no se parecen en absoluto a las cosas materiales a las cuales remiten y nos informan sólo acerca de su existencia. Correlativamente, la existencia del cuerpo, causa formal de esta infinita pequeñez de realidad objetiva, es entre todas las realidades formales la más humilde y la menos noble que se pueda concebir. Por otra parte, la oscuridad y la confusión de las ideas sensibles, que desde el punto de vista del entendimiento sólo se caracterizaban de una manera extrínseca, como la imposibilidad en que éste se encuentra de distinguir en ellas entre la nada y el ser, recibe un fundamento intrínseco en cuanto se caracterizan como mixtura del alma y el cuerpo. Lo cualitativo no es una simple apariencia de las cosas realmente claras y distintas, confusamente percibidas a causa de la debilidad de nuestro entendimiento. Un entendimiento infinito que llegara a percibir clara y distintamente el *minimum* de realidad objetiva escondido en la idea

sensible y a estar seguro de que no es una nada, no pondría fin a la oscuridad y confusión propias de esta idea: se limitaría a conocerla clara y distintamente como una realidad irremediablemente oscura y confusa.

De esta complejidad del *nexus* se sigue también una extremada polivalencia de las demostraciones. En torno a su eje principal prolifera una multitud de conclusiones secundarias. Así, el análisis del trozo de cera, destinado a confirmar el primado del conocimiento del alma sobre el del cuerpo, prueba, al mismo tiempo, la índole puramente intelectual del conocimiento de las cosas exteriores —que sólo son *conocidas* porque son *entendidas* (*intellectae*)—, el papel constitutivo de la idea en la percepción de los objetos, la exclusión de las sensaciones de lo que representa para nosotros la naturaleza esencial de los objetos, etc. La demostración del valor objetivo de las ideas claras y distintas implica lateralmente la solución del problema de su origen y fundamenta la doctrina de las ideas innatas. La solución del problema de la falsedad intrínseca del sentido en función de las condiciones de una unión privilegiada de una parte de lo visible con lo indivisible en la Cuarta Meditación, acarrea la demostración de la indivisibilidad del alma; confirma así la irreductibilidad del alma a la extensión y por tanto su substancialidad; establece la unidad de | sus 287
facultades más allá de su distinción aparente; fundamenta el principio de su inmortalidad, etc. Esta polivalencia ha hecho que con frecuencia lo accesorio haya ocultado lo principal. Así, por ejemplo, se ha creído que el análisis del trozo de cera tenía como única meta establecer la doctrina de las cualidades secundarias y de las cualidades primarias; que la demostración de la indivisibilidad del alma tenía el único objetivo de establecer su substancialidad y su irreductibilidad al cuerpo, etc.

La estrechez de la tupida red de la cual este *nexus* está hecho, la extremada polivalencia que de ello resulta para cada uno de sus elementos, confiere al texto cartesiano una intensidad y una densidad únicas. Leibniz se ha complacido en comparar a Dios con un sabio artífice que pone la mayor cantidad de materia bajo el más pequeño volumen. La comparación puede invertirse y compararse al Descartes de las *Meditaciones*, en lo que concierne a la filosofía, con un Dios leibniziano.

5

La constitución del *nexus* cartesiano se lleva a cabo únicamente mediante el análisis. El análisis desenreda una madeja inextricablemente enmarañada por el conocimiento vulgar. Como las razones se disponen sólo con miras a promover una ciencia absolutamente cierta, su orden se impone por las condiciones de la certeza en el sujeto cognoscente y no por las condiciones de las mismas cosas y el orden de su generación real. Se podría entonces creer que ellas originan una concatenación puramente abstracta.

Sin embargo, nada es menos artificial ni más concreto que esta filosofía, deducida por entero según el orden analítico. Si las necesidades de la *ratio cognoscendi*, que determinan el orden en cuestión al mismo tiempo que difieren las necesidades de la *ratio essendi*, no las contradicen sino que permiten revelarlas al descubrir la verdad de las cosas, se debe a que la filosofía, no por obedecer a las reglas del entendimiento que rigen las condiciones de mi certeza, deja de ser regida a la vez por la misma realidad. Para Descartes, con la filosofía sucede lo que con las matemáticas. En cuanto al orden de su invención, las matemáticas son pasibles de ser juzgadas a partir de necesidades que dependen, sin duda, de las condiciones subjetivas de la certeza, pero que al mismo tiempo dependen estrechamente de la naturaleza de su objeto. Así, por el hecho de que su orden satisface en primer lugar a las condiciones de una certeza humana válida, no están ellas condenadas a ser tan sólo una concatención vacía y abstracta. Por el contrario, ponen en claro por ese mismo hecho las realidades auténticas a las que se aplican, a saber, los seres matemáticos y sus propiedades.

| Descartes nos lo ha dicho expresamente: su filosofía no es 288
otra cosa que la aplicación de la inteligencia matemática ya no sólo a la realidad de la extensión, sino al conjunto de las realidades que la conciencia nos descubre. Sus demostraciones proceden en todas partes del espíritu que anima a Euclides, Apolonio, Arquímedes[12]; sólo pueden ser captadas por aquellos que poseen el sentido de las demostraciones matemáticas[13]. Las seis Meditaciones

12 Carta a Clerselier, Sobre las Quintas Objeciones, IX, 1, pp. 210-211.
13 *Principios*, Tercera parte, art. 64, IX, 2, p. 102.

no son más que la réplica metafísica de los quince libros de los *Elementos* de Euclides. Si las nociones de las que tratan pudieran, al igual que los conceptos de la geometría, apoyarse en la imaginación, en vez de ser obstaculizadas por ella, las mismas seis Meditaciones sólo serían libros como los de Euclides. Pero la mente humana, obligada, con el fin de retomar el hilo de la inteligencia, a romper por un poderoso esfuerzo el encanto contrario y pernicioso de la imaginación y los sentidos, debe superponer al proceso racional de la demostración, que apunta a convencer, un proceso psicológico de ascetismo intelectual, que apunta a persuadir. De ahí el doble aspecto de la empresa, que es por un lado geometría metafísica según el estilo de un Euclides moderno, y por otro ascensión espiritual, según el estilo de los neoplatónicos, Plotino y San Agustín[14]. Este ascetismo es indispensable no sólo para apartar los sentidos, que nos «ofuscan», sino para romper los lazos de los prejuicios y hábitos que corrompen en la misma medida la pureza de la idea del entendimiento y de la idea sensible.

Ahora bien, así como el geómetra encuentra en el dominio del entendimiento puro un gran número de seres reales y verdaderos (*entia vera et realia*)[15], dotados de propiedades y sosteniendo entre sí relaciones necesarias, seres y relaciones que se imponen a su conocimiento como un dato y que él clasifica —figuras rectilíneas, triángulos y paralelogramos, rectángulos y gnomon, círculo, etc., luego los diversos sólidos que constituyen la materia de los quince libros de Euclides[16]—, así también mi inteligencia, al

14 Cf. vol. I, p. 20 [23], etc.; vol. II, pp. 326 [273] y ss. El empleo de la primera persona, el monólogo del alma, el relato de una experiencia de transformación espiritual, la perpetua tentación de los viejos hábitos (cf. el fin de la Primera Meditación), el esfuerzo por confirmar al espíritu en su nueva vía (cf. fin de la Segunda Meditación), etc., todos estos rasgos son específicos del género religioso: oraciones, confesiones, soliloquios, coloquios, consideraciones, meditaciones, ascensiones, ejercicios espirituales.

15 Conversación con Burman, V, p. 160.

16 Véanse, por ejemplo, Los quince libros, —con adición de un decimosexto— de los *Elementos* de Euclides, editados en 1607 en Francfort por el R.P. Clavius, que aportan demostraciones originales y que Descartes ha tenido en sus manos desde sus días en el colegio de la Flecha. Cristóforo Clavius, autor de un *Álgebra* (Roma, 1607-1608), es uno de esos cossistas sobre los cuales Descartes ha meditado mucho a lo largo de sus esfuerzos por reformar el álgebra.

recorrer el dominio | de la mente, descubre allí cierto número de seres: conciencia de sí, pensamientos, ideas, voluntad, inclinaciones, y entre las ideas, diferentes especies de ellas. 289

Para edificar su ciencia en la certeza, el geómetra examina por separado, yendo de lo simple a lo compuesto, las propiedades de los seres matemáticos, a fin de integrarlas poco a poco a su ciencia bajo la forma de proposiciones demostradas: parece contradecir de ese modo lo que los seres matemáticos son *a parte rei*, ya que en sí todas las propiedades se dan en ellos a la vez, inseparables y recíprocamente ligadas entre sí[17]. De igual manera, el orden analítico de las *Meditaciones* disocia en elementos separados lo que *a parte rei* forma una sola cosa. Disocia ante todo la conciencia de todos sus contenidos, para probar por separado su existencia y su naturaleza. Disocia luego la forma de las ideas de su realidad objetiva, después el valor objetivo de la realidad objetiva, de modo de llegar a probar el valor objetivo de las ideas al establecer, gracias a la prueba *a posteriori*, el valor objetivo de la idea de Dios, la ecuación de verdad y realidad. A continuación, tras haber reducido el fenómeno de la aberrancia que amenazaba en apariencia a esta ecuación, y tras haber establecido la ecuación de falso y nada que la confirma, demuestra el valor objetivo de las demostraciones matemáticas por el hecho de que todas las ideas claras y distintas, al haber recibido en virtud de las ecuaciones anteriores un valor objetivo, son establecidas como esencias. Al ser de este modo justificada la necesidad de las esencias, se justifica la misma prueba *a priori* de la existencia de Dios, que supone la validez de las demostraciones fundadas en esta necesidad. El filósofo vuelve entonces su mirada a las propiedades de las ideas sensibles de la misma manera como el geómetra, tras haber demostrado las propiedades de las líneas rectas, se vuelve a las del círculo. Demuestra estas propiedades al circunscribirlas y limitarlas, al disociar en tales ideas, al igual que el geómetra en sus figuras, los elementos que allí se encuen-

También Leibniz lo frecuentó. Malebranche no pasa de tener por Euclides y sus comentaristas una admiración sumamente mitigada. Cf. *Búsqueda de la Verdad*, l. II, Segunda parte, cap. VI.

17 *Regulae*, Regla 12, X, p. 418.

tran indisolublemente ligados *a parte rei*: realidad objetiva, compulsión, diversidad, cualidad.

La invención filosófica está calcada, pues, exactamente en la invención geométrica. Nunca deja la inteligencia de adaptarse a una realidad que se le impone. Toda su iniciativa consiste en descubrir el orden según el cual se disociarán los elementos presentes todos simultáneamente en la realidad, de modo que las propiedades demostradas una por una se impongan a nuestra mente,
290 incapaz entonces de sustraerse a la necesidad que la obliga. Y | como hemos visto, la eminente superioridad de la filosofía sobre la matemática proviene de que en vez de suponer el valor objetivo de las verdades que la necesidad del entendimiento humano presenta a él como tales, la filosofía demuestra dicho valor en el transcurso de su proceso en uno de los teoremas (primera prueba *a posteriori* de la existencia de Dios) que forma parte de la cadena.

Así, al despojarse de su *integumentum* espacial en la filosofía, la inteligencia presente en el pensamiento matemático, lejos de agotarse por esta universalización en procedimientos sin contenido, se vuelve por el contrario capaz de igualarse a la totalidad de lo real, de abarcar todas sus regiones. Pero al no ser todas estas regiones en sí reductibles a lo claro y distinto, el conocimiento racional debe a veces versar sobre objetos que no pueden convertirse en nociones claras y distintas y deben aprehenderse clara y distintamente como intrínsecamente oscuros y confusos. Así, esta total aprehensión de lo real según sus articulaciones y sus características propias sólo es posible mediante la previa reintegración de sus diversos elementos a su auténtica especificidad. De ahí la prioridad del esfuerzo de descomposición y separación: «Es un vicio casi ordinario de todos los conocimientos imperfectos reunir muchas cosas en una y tomar todas por la misma; por ello hace falta en lo sucesivo darse la pena de separarlas y, mediante un examen más exacto, distinguirlas entre sí»[18]. Trátase, ante todo, de poner fin a la recíproca usurpación de las diversas facultades, o más bien —para evitar este término que Descartes rehuye[19]—

18 Respuestas a las Sextas Objeciones, VII, p. 444, l. 19.

19 Carta a Mersenne, 16 de octubre de 1639, II, pp. 598, l. 10 y ss.

la intercalación de diversas clases de ideas. He aquí uno de los rasgos que acercan en particular a Descartes a la filosofía trascendental como *Elementar-Philosophie*: disociar los elementos constitutivos del conocimiento para obtenerlos en su pureza intrínseca, establecer «sus credenciales»[20], asignar los límites de su competencia, hacer reinar la disciplina de la razón que prohíbe traspasar los límites. O también, según la terminología de una filosofía más reciente, separar «regiones» distintas e irreductibles, en cuyo seno reinan ciertos tipos, ciertos métodos de conocimiento con exclusión de cualquier otro: región del puro entendimiento, región de la pura extensión, región del sentimiento o región de la pura substancia compuesta.

La recomposición de la realidad auténtica se efectúa por sí misma en cuanto se disuelven por medio del análisis las confusiones entre | las nociones, esas confusiones de las que resultan las 291
usurpaciones de competencia. La armonía original, interior al microcosmos (humano), la armonía inmanente al macrocosmos y la armonía recíproca de los dos saltan a la vista en cuanto la mente percibe clara y distintamente en su irreductibilidad los elementos que los constituyen.

6

Este ideal de perfecta distinción entre los elementos, a los que Descartes ha dado sucesivamente los nombres de naturalezas simples absolutas y de nociones primeras (Dios, alma, cuerpo, substancia compuesta, entendimiento, imaginación, sentimiento, libre albedrío, etc.), justifica plenamente esta doctrina como filosofía de las ideas claras y distintas, con tal que esta expresión se refiera no tanto a lo que es conocido como al sujeto que conoce. Nunca ha pretendido Descartes reducir toda la realidad a ideas claras y distintas. Esta reducción sólo es posible respecto a una parte de la realidad. Lo único que ha querido es obtener de todos los elementos de lo real, sean lo que sean en sí mismos, un conocimiento

20 Ibid., I. 27-28.

claro y distinto. En el mundo real hay elementos oscuros y confusos en sí mismos: se trata de distinguirlos claramente de los elementos claros y distintos en sí mismos para obtener de ellos un conocimiento claro y distinto. Se tiene por ejemplo un conocimiento claro y distinto del sentimiento, que es en sí mismo oscuro y confuso, cuando se lo distingue con claridad de la idea clara y distinta y se ve su irreductibilidad a ella. Se tiene, por el contrario, un conocimiento completamente oscuro y confuso de él cuando se lo trata como idea clara y distinta y se le atribuye una competencia que no posee, tal como lo hacen tanto el sentido común como los físicos partidarios de las formas substanciales. Esta oscuridad y esta confusión no son menores cuando, al caer en el otro extremo, se atribuyen a la idea clara y distinta capacidades que sólo pertenecen al sentimiento: de este modo obran los spinozistas y todos los que, al reprochar a Descartes ser infiel a su propio punto de vista, quieren habilitar a la idea clara y distinta para dar cuenta de todo lo que concierne a la unión del alma y el cuerpo. Eso es dar muestras de un conocimiento confuso del sentimiento, ignorar los límites que, al encerrar la idea clara y distinta dentro de su propia región, le prohíben desbordarse en otra. A Descartes se le podría acusar de «disolver» en este caso «su punto de vista» original, como lo ha creído un excelente autor[21], sólo si este punto
292 de vista exigiera la reducción | de la misma realidad a cosas intrínsecamente claras y distintas, siendo así que sólo exige conocer clara y distintamente lo que las cosas son de manera intrínseca, sea claras y distintas, sea oscuras y confusas[22].

21 Souriau, *La instauración filosófica*, cap. IV, parágrafo 3, p. 304. Cf. además del parágrafo de este capítulo, el parágrafo 3 del capítulo II de la misma obra, que contiene observaciones muy agudas sobre Descartes.

22 Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, pp. 115-116 (texto citado más arriba, p. 319 [267], nota 79). La reflexión de la luz natural sobre las realidades constitutivas de la naturaleza humana en sentido amplio ha permitido a Descartes poner de relieve la irreductibilidad de la percepción sensible y el conocimiento matemático, sin hacerle dejar de ver el papel del entendimiento en la operación perceptiva. Nos explicamos así que la concepción cartesiana de la substancia compuesta pueda aparecer como una lejana prefiguración de puntos de vista contemporáneos: «Al volver a la percepción como a un tipo de experiencia originaria en la que se constituye el mundo real en cuanto a su especificidad, nos imponemos una inversión del movimiento natural de la conciencia. Definimos aquí la "reducción fenomenológica" en el sentido que le da la última filosofía de Husserl

Este reproche inmerecido procede del racionalismo intemperante y abstracto atribuido a Descartes en virtud de una interpretación exageradamente subjetivista de su doctrina. Su idea original no es la de la omnipotencia sin límites del entendimiento humano, sino la de su poder absoluto dentro de ciertos límites: «*Definire limites ingenii*», tal es como hemos visto una de las primeras preocupaciones de *Regulae*. Hay, pues, en este caso una justa medida que tiene su correlativo y su apoyo en la doctrina de la incomprensibilidad divina. Al implicar que Dios me sobrepasa, ésta asume una doble función: fundamentar el valor objetivo de mis ideas, al demostrar que Dios existe necesariamente fuera de mí con su veracidad y su inmutabilidad necesarias, y limitar el dominio de las necesidades de mi entendimiento, al subordinarlas a la voluntad omnipotente que las ha establecido desde fuera y que por el mismo hecho se halla exenta de ellas. En esta incomprensibilidad de Dios se funda precisamente en última instancia el sentimiento, puesto que éste sólo es posible por la unión del alma y el cuerpo, la cual sólo es concebible en virtud de esa omnipotencia infinita, capaz de unir incomprensiblemente lo que mi entendimiento considera imposible de unir.

7

Pero esta restricción del racionalismo no debe llevarnos al otro extremo y hacernos considerar a Descartes como un agnosticista, un fideísta o un empirista.

Es cierto que la unión substancial del alma y el cuerpo es para | Descartes una constatación de hecho. Además, este hecho 293
parece irracional, puesto que ofende a la razón de dos maneras:

1. Es inconcebible, pues une lo que ésta considera como necesariamente separado.

—y, por otra parte no desaparece todo problema: se trata de comprender, sin confundirla con una relación lógica, la conexión *vivida* [las cursivas son nuestras] de los perfiles "con las cosas" que ellos presentan, de las perspectivas con las significaciones ideales que se apuntan a través de ellas»: Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, pp. 298-299.

2. Implica, para el sentimiento, un valor de verdad (mientras que la idea clara y distinta parecía deber limitar el dominio de lo verdadero sólo a ella) e incluso el privilegio de una verdad que la misma razón es incapaz de alcanzar (mientras que ninguna verdad cognoscible para el hombre parecía poder ser ajena a la razón).

Pero un hecho carece por sí mismo de fuerza, desde el punto de vista del matematismo. Carecería, pues, de valor, si la razón no lo certificara como auténtico. Ahora bien, los dos obstáculos que podían llevar a la razón a dudar de esa autenticidad son superados por la misma razón: el primero (la inconcebilidad) se desvanece ante la idea de la omnipotencia divina, gracias a lo cual el entendimiento considera como posible en sí lo que a nuestro entendimiento finito le parece imposible; el segundo (relativo a la verdad del sentimiento y al privilegio del que goza en el plano de la vida) se esfuma ante la idea de la veracidad divina, en virtud de la cual la razón se ve obligada a atribuir una verdad a aquello que, al poseer realidad por mínima que sea, tiene necesariamente a Dios como autor.

Aunque el entendimiento debe inclinarse ante la realidad del sentimiento, lo hace en virtud del conocimiento intelectual que posee acerca de Dios, de su incomprensibilidad, de su omnipotencia, de su veracidad. El privilegio que la incomprensibilidad de Dios permite reconocer al sentimiento en la región de la unión del alma y el cuerpo no implica en absoluto la dimisión de la razón, ya que la misma razón, por intermedio del conocimiento que tiene acerca de Dios, capacita al sentimiento, determina su dominio, traza los límites en cuyo interior se me autoriza a fiarme de él. Si la razón no me revelara que Dios, por su omnipotencia, puede hacer lo que no comprendo, yo me encontraría dividido entre la especulación y la vida, la inteligencia y el sentimiento, entre dos dogmatismos o dos escepticismos recíprocamente opuestos. Me sería preciso negar la vida para afirmar la razón y a Dios; o negar la razón y a Dios para creer en el sentimiento. Si la razón no me revelara que Dios es veraz y que, al ser la causa última del sentimiento, no puede engañarnos al instaurarlo en nosotros, la creencia que yo otorgaría al sentimiento sería gratuita y sin fundamento. En fin,

yo sería incapaz de trazar el límite que determina el ámbito de su validez. Al igual que para Pascal, la razón sigue siendo la instancia suprema en el caso mismo en que el sentimiento decide, pues sólo ella puede conferir al sentimiento el *licet* detallado que le concede su autoridad.

| Por otra parte, la incomprensibilidad de Dios se mantiene también dentro de una medida justa e incluso estricta. Como hemos visto, ella es determinada estrictamente por la misma razón. No es incognoscibilidad, pues Dios es la cosa mejor conocida del mundo, es decir, la más clara y distintamente conocida[22bis]. No es ininteligibilidad, pues sabemos que es incomprensible gracias a la intelección de su idea, una intelección que nos obliga a reconocer en él necesidades racionales que le son eternamente inmanentes y no dependen de su libre albedrío como las verdades matemáticas. Es, por ejemplo, imposible que Dios no exista, que introduzca la nada en su ser o en su obrar (no puede crear la nada, seres independientes, el vacío, átomos; no puede engañarme, etc.). Y nuestro entendimiento comprende al mismo tiempo que estas necesidades, aunque se imponen a Dios, de ninguna manera constituyen en él una negación de su libertad, pues al infringirlas Dios limitaría su ser y por tanto su poder y por consiguiente su libertad, pues ser libre es tener un poder sin límites. 294

Así, pues, la incomprensibilidad de Dios, sin dejar de limitar nuestra razón, confiérenos sin embargo un principio infalible de juicio con respecto a las posibilidades creadoras del Autor de nuestro origen. La infinitud de poder que eleva a Dios por encima de lo comprensible, no hace de Dios el refugio de lo irracional. Dios sigue siendo objeto de un conocimiento estrictamente racional, y el sentimiento, aunque fundado en la incomprensibilidad del ser infinito, de ninguna manera es habilitada como una vía de acceso a lo divino.

El racionalismo parece ciertamente limitado por el reconocimiento de los derechos del sentimiento, por el establecimiento de una esfera propia en la que reina como dueño, en la que la razón no puede reemplazarlo; en la que es como un lenguaje que Dios nos habla directamente, tan directamente como cuando en la otra

22bis. Cf. Apéndice nº 3.

esfera nos habla con la razón; en la que es un «instinto» simétrico al «instinto» racional dentro de su región[23], sin tener ciertamente como éste la infalibilidad absoluta, pero poseyendo en su propia región una infalibilidad cuasi absoluta. Instaurado en nosotros por la bondad de Dios, que ha decidido en virtud de lo mejor hacérnoslo percibir en tal sitio del cuerpo más bien que en otro, es decir, allí donde puede generalmente sernos más útil, él es tutelar; podemos fiarnos de él prácticamente con toda seguridad: es la
295 «naturaleza buena», expresión inmediata de | la bondad divina. Por intermedio de Malebranche y después de haber sufrido muchas metamorfosis debidas a las influencias combinadas de Spinoza y Leibniz, esta doctrina rematará en las filosofías del sentimiento y de la naturaleza buena, que serán una característica de fines del siglo XVIII.

Sin embargo, a pesar de esta descendencia histórica, la concepción cartesiana del sentimiento, aunque le atribuye una verdad incuestionable dentro de su esfera y una función en la que es irreemplazable, lo confina dentro de unos límites sumamente estrechos. Además, en oposición a Pascal y a los místicos, limita sus revelaciones al círculo de mis necesidades y mi subsistencia terrestre. Fundado únicamente en la unión substancial del alma y el cuerpo, el sentimiento ve su competencia rigurosamente restringida al campo psicológico. Sólo podría ser un testimonio vivido relativo al estado de mi cuerpo. No me permite salir de mí mismo, entrar en comunicación íntima con la naturaleza en sentido amplio. Es pura y simplemente el lenguaje de mis necesidades biológicas humanas. En todo el vasto universo del Creador y las cosas creadas, sentimiento hay sólo en el hombre. No poseen sentimiento ni la naturaleza material ni los animales, que son reductibles en su totalidad a la pura extensión, ni Dios ni los espíritus puros o ángeles, enteramente reductibles a la pura inteligencia. Por consiguiente, el sentimiento limita al hombre al puro hombre, o más bien a su cuerpo de hombre existiendo en medio de otros cuerpos.

En tales condiciones, sería absurdo creer que el sentimiento pueda permitir alguna comunicación subterránea con la naturaleza en general y con Dios, que pueda conducirnos hacia las

23 Carta a Mersenne, 16 de octubre de 1639, II, p. 599.

grandes verdades metafísicas. Lo que en Dios sobrepasa las posibilidades de nuestra comprensión sólo es aprehensible de derecho por una inteligencia superior, aunque las propiedades que permanecen desconocidas para nosotros en una figura matemática sólo son cognoscibles de derecho por el entendimiento[24]. Sería tan absurdo en el caso de Dios, como en el de las verdades matemáticas, pensar que el sentimiento puede alguna vez suplir la insuficiencia de nuestra facultad racional. Se ha visto que la gracia misma no es otra cosa que una luz sobrenatural | que confiere 296
una claridad y una evidencia supremas a las razones de creer en las cosas oscuras que me son reveladas[25]. El conocimiento de la existencia de Dios, de sus atributos fundamentales, es de orden natural y puramente racional. El sentimiento sólo puede hablarme de mi cuerpo existente, nunca de Dios. Sobre este punto Malebranche desarrollará, en contra de Pascal, una doctrina de la más pura ortodoxia cartesiana. Salvo que él hará de la gracia medicinal, no una luz sobrenatural sino un sentimiento.

El hecho de que el sentimiento se explique por la unión substancial y que su esfera se restrinja de ese modo a unas dimensiones sumamente estrechas tiene además como consecuencia que apenas se ve cómo podría subsistir una vez destruida la unión de la que recibe todo su ser. La única hipótesis plausible sobre la inmortalidad del alma que se columbra es la de Spinoza: la mera subsistencia de la inteligencia pura tras la destrucción del cuerpo[26].

---

24 «Es una cosa evidente que la idea que tenemos del infinito no representa sólo una de sus partes, sino el infinito en su totalidad, según debe representarse en la idea humana, aunque sea cierto que Dios o alguna otra naturaleza intelectual pueda tener de él otra idea mucho más perfecta, es decir, mucho más exacta y distinta que la que los hombres tienen de él, de la misma manera que decimos que el versado en geometría no deja de tener la idea de todo el triángulo cuando lo concibe como una figura compuesta de tres líneas, aunque los geómetras puedan conocer muchas otras propiedades del triángulo y señalar en su idea una cantidad de cosas que aquél no señala»: Quintas Respuestas, VII, p. 368, l. 5 y ss.

25 Respuestas a las Segundas Objeciones, IX, pp. 115-116; Respuestas a las Quintas Objeciones (Carta a Clerselier), IX, p. 208, l. 19 y ss.

26 Hemos visto en el capítulo precedente que Descartes había afirmado en algunas de sus cartas (a Huyghens, 13 de octubre de 1634, III, p. 580: a Elizabeth, 18 de mayo de 1645, IV, p. 202) que la razón nos da con toda evidencia la seguridad de que el alma goza después de la muerte de satisfacciones más grandes

En Malebranche, en quien el sentimiento es una propiedad de toda alma finita, hállese o no ligada con el cuerpo, la esfera del sentimiento es ya mucho más amplia. Se entiende que pueda subsistir una vez aniquilado el cuerpo y se suscite por causas ocasionales diferentes a la alteración cerebral.

Así, pues, al valer sólo de una manera excepcional, a saber, para el caso de un alma encarnada substancialmente en el cuerpo y durante el tiempo de esa encarnación y, por otra parte, al estar capacitado en su estrecha esfera únicamente por el *licet* del entendimiento, el sentimiento, no obstante su privilegio, debe para Descartes inscribirse en el marco del racionalismo más riguroso.

Pero este racionalismo no es absoluto, pues el sentimiento hace del hombre la más extraordinaria de las excepciones, en el seno del todo universal. El sentimiento es, efectivamente, entre
297 todas las | cosas, la única *estrictamente* humana. Sin duda, la libertad hace del hombre una excepción, ya que le permite bajo ciertos aspectos escapar a las leyes del mundo físico; pero ella es también una propiedad de todos los espíritus, finitos e infinitos, mientras que el sentimiento es propiedad exclusiva de los espíritus humanos que existen en el mundo. Además, el hombre es el único ser que puede hacer mal uso de su libertad: es el único teatro del error y el pecado; una excepción chocante, a primera vista, en un mundo en que la verdad absoluta se rige por la veracidad divina absoluta. Ahora bien, este error mismo se vuelve posible por la dualidad, en el hombre, del sentimiento y el entendimiento.

---

que las de esta vida, pues el cuerpo constituye un obstáculo para el gozo, pero que había vuelto parcialmente sobre esta declaración precisando a Elizabeth que la razón no podía darnos a este propósito ninguna certeza sino sólo unas cuantas esperanzas. Además, ese gozo del alma liberada del cuerpo ya no tendría nada de pasional, sería una pura emoción del alma nacida sólo del alma, una emoción completamente intelectual y activa (Carta a Chanut, 1 de febrero de 1647). Admite, es verdad, que el alma tiene después de la muerte «memoria del pasado», pues hay una memoria intelectual independiente del cuerpo (Carta a Huyghens, ibid., l. 15-19). No se ve empero cómo podría esta memoria conservar el recuerdo del pasado como tal, puesto que para Descartes, al no darse huellas cerebrales, la memoria intelectual no es la de las cosas particulares: «La memoria intelectual es más bien de las ideas generales que de las cosas particulares, y de este modo no podemos acordarnos con ella en particular de todo lo que hemos realizado»: Conversación con Burman, v, p. 150.

Es cierto que si el entendimiento humano fuera infinito como la voluntad, ningún error sería posible. ¿Pero se produciría éste en un entendimiento puramente finito si el sentimiento no presentara a la voluntad como objeto de juicio posible ideas que el entendimiento debe considerar desde su punto de vista como materialmente falsas en sí? ¿No está, por otra parte, el sentimiento dentro de su propia esfera y en relación con la función que le es específica, sujeto a debilidades que añaden al escándalo del error formal el de una falsedad intrínseca de la que el hombre no es responsable? El racionalismo cartesiano confiere francamente un lugar a esta irracionalidad del sentimiento. Lejos de reducirla o borrarla, le da fundamentos irreductibles.

Todo su esfuerzo consiste en insertarla al interior de la totalidad de la obra de Dios juntamente con los otros fenómenos que constituyen una excepción a la racionalidad (error formal y falsedad intrínseca) en tanto elementos indispensables para la perfección de esa totalidad; su esfuerzo consiste, en suma, en hacer prevalecer el punto de vista del supraracionalismo sobre el del irracionalismo. Se trata en cierta manera de una racionalización desde fuera, que se lleva a cabo gracias a la combinación de la incomprensibilidad y la perfección de Dios. La perfección fundamenta una teodicea que justifica el sentimiento, su falsedad intrínseca accidental y el error formal, en general, en virtud de la finalidad fundada en el principio de lo mejor. La obra de Dios es lo mejor posible, no sólo porque sólo contiene realidad (pues Dios sólo puede crear el ser) sino porque se combina en vista de lo mejor (pues Dios es esencialmente bueno)[27]. El | sentimiento 298

27 La doctrina de la impenetrabilidad de los fines no parece, pues, ser, como lo ha creído E. Gilson, la expresión atenuada de una concepción que en realidad desterraría de Dios mismo toda especie de finalidad. Sólo excluye de él, como lo ha establecido J. Laporte («La finalidad en Descartes», en *Revista de Historia de la Filosofía*, 1928, pp. 366-396; *El racionalismo en Descartes*, pp. 351-352) el antropomorfismo. Por otra parte, el misterio de los fines divinos no corre el riesgo de debilitar nuestra certeza concerniente al imperio exclusivo del mecanicismo en el mundo material. Sin duda, Delbos ha podido señalar que extirpar de Dios mismo la finalidad es destruir en su raíz la objeción que nunca ha dejado Descartes de repeler durante toda su vida: «¿Quién sabe si en sí mismas las cosas / no ocurren de otra manera que como nuestro entendimiento las concibe?». Pero al crear el mundo desde el primer instante bajo la forma acabada

y el error son, pues, condiciones necesarias de ese conjunto óptimo. Pero, por otra parte, Dios es incomprensible, sus fines son impenetrables, no podemos ir más allá del principio general según el cual todo tiene una razón de ser así y no de otra manera. El detalle de los fines se nos escapa: sólo podría ser percibido por un entendimiento infinito, por Dios mismo.

La teología de Malebranche y la de Leibniz operarán según este bosquejo y darán a esta concepción un desarrollo del que el mismo Descartes se ha abstenido prudentemente. Rehusa, en efecto, penetrar en los dictámenes de Dios —son conocidas sus bromas sobre la familiaridad de Santo Tomás con los ángeles[28]—, evita entrar en el problema de la creación. Problema temible, dados sus propios principios. Pues si la perfección del Creador exige que su obra misma sea perfecta, si Dios no puede dirigir su voluntad hacia nada que no sea el ser, plantéase la cuestión de saber si la obra de Dios no debería ser tan infinita y perfecta como su autor, de tal modo que no podría distinguirse de él. De ahí, según Malebranche, la necesidad de afirmar que ella se distingue de él por ser finita e imperfecta, pues la simplicidad de sus vías implica y justifica su imperfección, mientras que pese a su finitud su unión con una Persona divina la hace digna de su Creador; y de ahí, según Leibniz, la necesidad de afirmar que se distingue de él no por ser finita e imperfecta, sino porque su perfección es de otro orden, pues es la perfección de un compuesto que es lo *maximum per minimum*, mientras que su Autor posee la perfección absoluta

a la que las leyes físicas lo habrían llevado poco a poco de una manera infalible, Dios ha actuado teleológicamente, sin comprometer de ese modo el rigor del mecanicismo por cuyo medio lo conserva. Además, la teleología divina puede fundamentar el mecanicismo sin tener de ese modo que debilitarlo necesariamente o volverlo relativo a nosotros, pues la esencia de la extensión garantiza, sea cual fuere nuestra ignorancia de una multitud de propiedades o formas posibles de esta substancia, que nunca hay en ella nada que no sea reductible a propiedades y relaciones matemáticas. Fundamentar el mecanicismo de la naturaleza material en una teleología divina no conduce necesariamente a introducir en la materia una finalidad subterránea. En Malebranche, por ejemplo, un sistema completo de teleología divina exento de antropomorfismo fundamentará, mediante la doctrina de la naturaleza y la gracia, el valor absoluto del mecanicismo en el mundo de los cuerpos.

28 Conversación con Burman, v, p. 157. Sobre la imposibilidad de conocer a los ángeles mediante la luz natural, cf. Carta a Morus, agosto de 1649, v, p. 402, l. 1-12.

de lo simple. Descartes elude el problema por un sesgo que, como hemos visto, lo deja en la indeterminación. El principio de lo mejor le basta para justificar los aparentes defectos del mundo mediante una fórmula general de optimismo que Leibniz suscribirá después de los estoicos y San Agustín, pero a la que Malebranche aportará serias restricciones.

| El racionalismo de Descartes es, pues, riguroso, no en 299
cuanto que es absoluto, es decir, en cuanto a que reduciría los elementos irracionales a lo racional, que en tal caso lo serían ya sólo en apariencia, sino en la medida en que determina enteramente por la razón los elementos irracionales que creemos poder descubrir en la obra de Dios (error, sentimiento) y en el mismo Dios (incomprensibilidad).

8

Queda el problema del idealismo. También en éste ocupa Descartes una posición de equilibrio. Su idealismo no consiste en modo alguno en reducir todas las cosas a ideas, o en concebir el mundo como un producto de mi pensamiento. Es, ante todo, de esencia crítica. Apunta a establecer el valor objetivo de nuestras ideas y supone que este valor sólo puede consistir en su correspondencia real con cosas exteriores que existen en sí. Para probar esta correspondencia, recurre únicamente a una necesidad que descubro en mí. Trátase de establecer a continuación que esta necesidad no vale sólo para mí mismo, sino en sí. Esta certeza sólo me puede ser proporcionada si la necesidad que capto dentro de mí se revela, con una evidencia invencible, como una necesidad impuesta por las cosas, es decir, por algo divino de mí mismo: Dios, que ejerce sobre mi yo finito la irresistible compulsión de un no-yo infinito. El idealismo cartesiano se manifiesta, pues, como un trámite metódico hacia el realismo, hacia el establecimiento de las cosas en sí que se reflejan en mí: Dios, esencias, espíritus, cuerpos.

Esta duplicidad se pone de manifiesto en la concepción de la idea. Por una parte, según el espíritu de la geometría, la idea se concibe como una entidad que vale por sí misma y que, al encerrar la razón del objeto, decide sobre la afirmación legítima

que puedo hacer acerca de él. Es el punto de vista del matematismo: la cosa es responsable de la idea; del conocer al ser, la consecuencia es válida. Por otra parte, la idea se define como el reflejo de una cosa exterior; reducida al estado de simple imagen, es «privada» de la perfección primitiva propia de la cosa existente. Esta concepción de la idea como pasión y copia parece referirse ciertamente al realismo, pues la copia se considera como el efecto de aquello de lo cual es imagen. Parece que volvemos aquí a las concepciones del sentido común, al adagio de que del ser al conocer la consecuencia es válida.

No podemos dejar de atribuir estas dos definiciones al conflicto de dos tendencias, de dos épocas, de dos formas de pensamiento, de dos actitudes filosóficas antagónicas, una copernicana,
300 | otra anticopernicana. Pero está fuera de toda duda que el sistema tiende a resolver el conflicto al someter la afirmación realista a la jurisdicción del punto de vista idealista.

En primer lugar, la concepción de la idea como copia de un original es puramente fenomenológica. No implica en sí ni idealismo ni realismo. Trátase de describir la idea. Descartes cree constatar que ella se anuncia a la conciencia como imagen de una cosa exterior, sin que por otra parte el término imagen deba entenderse en el sentido restringido de imagen sensible. Esta característica propia subsiste en ella, haciendo abstracción del juicio que decide o rehusa referirla efectivamente a una cosa de esa índole. Incluso si me prohíbo juzgar que la idea sensible del sol es conforme con la cosa que está fuera de ella, incluso si sé que esta conformidad no pasa de ser un mito, esta idea no deja de anunciarse en mí como imagen del sol. De la misma manera, la imagen de Dios se anuncia como imagen intelectual de una realidad exterior a mí que sería su original y su arquetipo, incluso si me niego a afirmar que de hecho Dios existe frente a ella en calidad de tal. La afirmación realista sólo aparece a partir del momento en que se trata ya no de describir la idea sino de definir su verdad. Ésta se concibe, en efecto, como conformidad efectiva de la idea con la cosa exterior que existe en sí fuera de mí. Es verdadera la idea que es realmente aquello por lo que ella se da inmediatamente a nuestra conciencia, a saber, reflejo, imagen de la cosa en sí que ella representa. Para el idealismo puro, por el contrario, es verdadera la representación

que, en virtud de una necesidad debida a la estructura constitutiva de nuestro espíritu, impone a este espíritu un contenido de conciencia en tanto realidad sentida, percibida al mismo tiempo en una determinada intuición del espacio y el tiempo e inconscientemente referida por mi pensamiento a un no-yo simplemente concebido por mí. El punto de vista idealista reaparece, en cambio, en la concepción que Descartes se hace de la razón que legitima el juicio de conformidad de la idea con la cosa. En efecto, esta razón no podría residir, como cree el sentido común, en el carácter representativo que define la forma de toda idea, sino en el carácter intrínseco del contenido: la claridad y la distinción. De ello resulta que la verdad de la idea es independiente del carácter representativo (del carácter de copia) que la constituye como tal; también resulta que la atribución formal de esta idea a la cosa exterior como reflejo y efecto de ésta es ya sólo la consecuencia de ciertas propiedades de la idea, haciendo abstracción de dicho carácter representativo. La idea tiene entonces una verdad intrínseca que me dispensa de referirme a su correspondencia efectiva con una realidad exterior a ella; por el contrario, autoriza y garantiza esta posible correspondencia. Alcanzamos aquí el punto de vista idealista del | matematismo, que subordina el ser al 301
conocer. Pero la verdad intrínseca de la idea se nos impone, a su vez, como objetivamente válida sólo en la medida en que estoy seguro de que posee un valor objetivo, es decir, en que sé que expresa en mí la esencia de una cosa o su naturaleza tal como Dios la ha establecido en sí, independientemente de mí. Se nos remite, pues, de esa manera, a un realismo superior: el de las esencias, a las que se reducen todas las existencias. El idealismo cartesiano es, pues, ante todo a los ojos de su autor, el único punto de vista y el único método legítimo posible para fundamentar el realismo de una manera sólida.

Se mide de ese modo el abismo que le separa del idealismo crítico. Es cierto que se acerca a él por su inspiración matemática, por los fines que persigue: probar el valor objetivo de nuestras ideas a fin de fundamentar la ciencia, separar las regiones del conocimiento que el sentido común confunde, hacer reinar la disciplina de la razón pura, impedir las transgresión de los límites. Pero se distingue de él radicalmente por el método y los resultados.

El fundamento del valor objetivo no se busca en el análisis del mecanismo interno de nuestro conocimiento del objeto. Allí donde este análisis hace su aparición (v. gr. en el ejemplo del trozo de cera) deja dicho valor dudoso, pues ni la facultad por la que el conocimiento se constituye, ni la estructura necesaria de este último bastan para la constitución de la cosa como tal, la cual no se reduce a la representación (realidad fenoménica), sino que se concibe como cosa en sí fuera de aquélla. Para fundamentar este valor se requiere, pues, probar además que una cosa real en sí corresponde a las ideas, las cuales son en mí la condición de la representación que tengo de aquélla; probar, en suma, que el fundamento interior a mí mismo de mi posible representación de la cosa, a saber, la idea clara y distinta que se da en mi entendimiento, refleja en mí la condición fundamental de la misma cosa exterior a mí, es decir, su esencia. Es preciso además establecer que a las sensaciones corresponde fuera de mí la existencia de la cosa cuya presencia me es certificada por tales sensaciones. Para Descartes, probar el valor objetivo de la idea es, pues, pura y simplemente probar el realismo —aquel que Kant denomina trascendental—, partiendo del idealismo, aquel que Kant llama con o sin razón problemático[29].

29 Apenas si es necesario hacer notar que la refutación kantiana del idealismo «problemático» cartesiano no da en el blanco. Descartes sólo ha sostenido que se puede concebir el yo puro y afirmar su existencia haciendo abstracción del cuerpo; ¿pero no afirma Kant que «la experiencia» y todo lo que a ella se refiere es «algo enteramente contingente en relación con el entendimiento»? Es cierto que Descartes no demuestra, como Kant, que el conocimiento empírico de mi yo en el tiempo se halla condicionado por la intuición de una permanencia espacial; pero dado que para Descartes todo conocimiento empírico se encierra en la región del sentimiento y que esta región está condicionada por la pasión que el cuerpo ejerce sobre el alma con la que está unido, se ve que el desacuerdo en cuanto al principio no es muy profundo. En fin, ni en la Segunda ni en la Sexta Meditación pretende Descartes que el conocimiento empírico de mi yo en el tiempo es condición del conocimiento empírico de las cosas reales en el espacio. En la Segunda Meditación sólo demuestra que (sirviéndonos de la terminología kantiana) la conciencia pura *a priori* del yo y de los conceptos de mi entendimiento puro (en este caso, la idea de extensión) son condiciones de posibilidad de mi representación empírica de las cosas exteriores. También aquí hay coincidencia de principio con la doctrina kantiana, salvo evidentemente que para Kant la extensión no es un concepto del entendimiento, ni mi yo puro

| Como, por otra parte, esta meta sólo puede alcanzarse 302
demostrando la existencia de un Dios real fuera de mí, original y modelo (*instar archetypi*) de la idea que de él tengo en mí, probar el valor objetivo de las ideas para fundamentar la ciencia presupone la instauración de toda la metafísica y constituye en cierto modo el alfa y el omega de ella. Así, la metafísica está regida en su totalidad por el problema del conocimiento, mientras que el problema del conocimiento, planteado ante todo en términos críticos, sólo se resuelve en último término por una metafísica dogmática. La posición de Descartes es, pues, muy particular: es el único de los grandes filósofos racionalistas prekantianos que hace depender toda la filosofía del problema del conocimiento, contrariamente a Malebranche, Spinoza y Leibniz. Se halla, a este respecto, más cerca del kantismo que todos ellos; pero al creer que la única solución posible de este problema es una metafísica que Kant consideraría eminentemente dogmática, se opone a él de una manera radical. Es cierto que el fundamento de la verdad sólo puedo descubrirlo partiendo únicamente de mi mente y por obra de mi mente; | pero lo que constituye su fundamento no 303
es mi mente sino el algo diverso de mi mente: Dios.

---

una realidad cognoscible por intuición, ni las representaciones empíricas son otra cosa que *realitas phenomenon*. Kant apunta en esta *refutación* a rechazar las acusaciones de idealismo que le habían lanzado Feder y Garve, y en consecuencia a refutar ese tipo de doctrina que afirma que el dato inmediato es el universo de las imágenes dentro del sujeto y que la conciencia de la percepción de las cosas reales no hace otra cosa que sobreañadirse a él de una manera secundaria, mediante la consideración de la regularidad de la concatenación de las representaciones: por ejemplo, antes de él, Berkeley y la doctrina leibniziana de los sueños bien concatenados, y después de él la alucinación verdadera de Taine. Para él, por el contrario, la percepción de la cosa exterior en el espacio es un dato primario: el sueño debe explicarse a partir de la percepción, no la percepción a partir del sueño. Pero Descartes está en este punto más cerca de Kant que todos los otros cartesianos, puesto que el sentimiento o percepción de las cosas exteriores es para él una noción primitiva, un dato irreductible *sui generis* que me revela inmediatamente por sí mismo la existencia de la cosa exterior. El vínculo regular que diferencia la percepción del sueño desempeña en él, al igual que en Kant («Observación sobre la Tercera Antinomia», Antítesis, *sub finem*), un papel muy secundario. Se trata en uno y otro de establecer la validez, la legitimidad y los límites de las diversas funciones de conocer, irreductibles entre sí. Las singulares analogías que descubrimos entre ciertos aspectos de la doctrina cartesiana y la doctrina fichteana confirman la afinidad de los dos puntos de vista.

9

El cartesiano en cambio podrá reprochar a Kant su dogmatismo *a priori* de la ciencia. En Kant no hay ἐποχή. Su punto de partida no es la duda que afecta a toda ciencia, sino por el contrario la indubitable certeza de las ciencias ya constituidas. Se trata menos de saber *si* la ciencia es posible que de saber *cómo* lo es. La cuestión *quid facti* se zanja al primer golpe de una manera afirmativa, y la aceptación previa del hecho permite la solución de la cuestión de derecho (*quid juris*), la cual es la única que se halla en discusión. La experiencia como conjunto de fenómenos regidos por leyes (es decir, el postulado de la ciencia newtoniana) es aquello cuya posibilidad fundamenta la certeza de las condiciones que la *Crítica* es llevada a reconocerle. Al ser la ciencia cierta, se trata de penetrar su secreto, con el fin de ver si la metafísica, al apropiarse de él, no podría también trasmutarse en ciencia. El efecto de este intento de extrapolación es el de introducir en la filosofía la inversión copernicana, fórmula común a las revoluciones de las diversas ciencias y garantía de su éxito. Y la *Crítica*, al llevar a cabo esta inversión por cuenta de la filosofía, arruina en su provecho las pretensiones de toda metafísica dogmática a tener el valor de una ciencia.

Bajo cierto aspectos, nos vemos llevados al nivel de las *Regulae*, que sólo apuntaban a despejar en las diversas ciencias ya constituidas (la geometría, la artimética, el análisis de los antiguos) la fórmula de su éxito para intentar extenderla a todas las demás especulaciones humanas. *Regulae* no planteaban, sin duda, el problema de la *Crítica*, a saber, el de la posibilidad de las ciencias, que sólo se examina en *Meditaciones*. Pero *Meditaciones*, a su vez, se sitúan en un nivel más elevado que el de la *Crítica*, pues plantea el problema de saber no sólo *cómo* es posible la ciencia, sino *si* lo es. La cuestión *quid facti* ya no se zanja por omisión, a fin de permitir resolver de manera inmanente la cuestión *quid juris*. El punto de partida ya no es la certeza de la ciencia, sino la duda metafísica que la afecta. La solución se busca en una esfera que trasciende la de la ciencia y el mundo dado, que son esencias finitas y realidades sensibles.

Por tal razón la filosofía cartesiana está al respecto más cerca que el kantismo de la fenomenología de Husserl. El kantismo

se mantiene dentro de la esfera del mundo y la fenomenología le reprocha que no haya acertado, ni siquiera intentado | trascenderla[30]. *Meditaciones*, por el contrario, se sitúa en esa región superior al kantismo en que la fenomenología husserliana procura establecer una relación entre el fundamento y lo fundamentado entre una filosofía que conoce el origen del mundo, por una parte, y todo conocimiento mundano en general. También se esfuerza además por reencontrar, más allá de los sedimentos depositados por los prejuicios, por los hábitos, por el lenguaje y por las filosofías, la *cosa misma*: *die Sache selbst*; por poner en claro las regiones heterogéneas de nuestra conciencia; por disipar la confusión que las mezcla y que vuelve casi ineluctable el antagonismo, en el hombre, entre dos exigencias congénitas: la de la ciencia, que le viene del entendimiento puro, y la de la vida, que le viene del compuesto substancial. 304

Parece incluso que en virtud de la ἐποχή, instaurada gracias a la duda metafísica, la filosofía cartesiana es aún más radical que la de Husserl[31], al ser absolutamente trasmundana, mientras que la ἐποχή husserliana sólo sería la suspensión de la tesis del mundo en la actitud mundana. Husserl no conoce la duda metafísica, mientras que Descartes, que la practica, no ignora por ello la suspensión husserliana de la tesis del mundo cuando, por ejemplo, al describir la idea como anunciándose a título de cuadro que refleja la cosa, establece al mismo tiempo que ignoramos si lo que se designa como cuadro es *efectivamente* el cuadro de una cosa. Husserl identifica *ab ovo*, sin ninguna prueba, el *ente* y el *ente para nosotros*: zanja, así, mediante un postulado gratuito, lo que Descartes

30 Fink, *Die Phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, Kantstudien, 1933, B. XXXVIII, p. 339. «Hay una diferencia radical en la manera en que la *Fenomenología* y la *Crítica* fundamentan las ciencias positivas. En la *Crítica*, se trata de una relación entre fundamento y fundamentado, inmanente al mundo, entre la filosofía como construcción de la esfera de sentido que fundamenta todo "ente" (*Seiend*) y las ciencias positivas ingenuamente referidas a "el ente"; aquí, en la fenomenología, se trata de una relación de fundamento con fundamentado entre una filosofía que conoce el origen del mundo y todo conocimiento mundano, en general. La fenomenología pretende, pues, asumir la función de fundamento con respecto al conocimiento de esa esfera problemática a que se refiere el criticismo»: Fink, ibid., p. 341.

31 Cf. en el Apéndice n° 4 la discusión de la tesis del Sr. Thévenaz.

instaura como problema fundamental. El idealismo de Descartes se instala al primer golpe en la esfera de los problemas más agudos. Con ocasión de un congreso de fenomenólogos, Fink apuntaba, entre los problemas gratuitos de la fenomenología husserliana, la identificación del *ente* con el *fenómeno*, es decir, con el *ente para nosotros*, la cual supone que con respecto a aquello que aparece, el aparecer se determina por el sujeto más bien que por el objeto. Señalaba que Husserl «no siente como problema» esta suposición que implica la revolución | llevada a cabo en la filosofía occidental por Descartes y Leibniz[32]. Un problema que parece insoluble si la fenomenalidad del fenómeno nunca puede darse como fenómeno. Ahora bien, Descartes ha sentido este problema al esforzarse en la Tercera Meditación por responder a la siguiente pregunta: ¿con qué derecho afirmar que el *ente para nosotros* es el *ente* mismo? ¿Que lo que nuestro espíritu por sus propias necesidades nos obliga a postular como la *cosa misma* es *esta cosa* misma? Intenta establecer que el fenómeno —en este caso, la idea clara y distinta de lo infinito— es verdaderamente el fenómeno, es decir, la aparición inmediata y auténtica en nosotros de la cosa misma, es decir, de lo infinito en carne y hueso. Hace, pues, penetrar en la ciencia, es decir en el fenómeno, la fenomenalidad del fenómeno. Sin embargo, al ser la revolución idealista simplemente inaugurada por Descartes, la solución a la que llega es un realismo ontológico. El *ente para nosotros* es la cosa misma sólo en la medida en que revela de una manera auténtica un *ente en sí*, en la medida en que se mantiene diferente del *ente para nosotros* como lo es la cosa de su cuadro: *instar archetypi*. Hará falta el desarrollo completo del idealismo para ver que este fenómeno—[33]

305

32 Fink, «El análisis intencional y el problema del pensamiento especulativo», en *Problemas actuales de la fenomenología*, Bruselas (1951), Desclée de Bouwer, pp. 70-79.

33 La filosofía trascendental de Fichte es un esfuerzo perpetuamente renovado por hacer entrar en el círculo del fenómeno el acto y el momento en que se separan y se unen lo interior y lo exterior. Constriñe así a la fenomenalidad del fenómeno a dársenos a sí misma como fenómeno. A esta tarea, que él define expresamente como acabamos de hacerlo, reserva el nombre de *fenomenología* (*Wissenschaftslehre*, 1804, S.W., x, pp. 272-273). Fichte captaba desde 1801 el origen como primer comienzo, que es el fin (*Ende*), en la oscilación entre el ser y la nada, siendo la libertad aniquilación del ser, el cual es a su vez aniquilación

esté en nosotros o fuera de nosotros— es en sí completamente constituido por el sujeto. Es la tarea de la *fenomenología* de Fichte, quien, como postkantiano, resuelve en relación con las premisas de la filosofía trascendental kantiana el problema que los posthusserlianos quieren o pretenden resolver con respecto a las premisas de la filosofía trascendental husserliana.

Así, Descartes aparece, como lo han proclamado Fichte, Hegel y Husserl, como la fuente primaria de la corriente de | la 306
filosofía trascendental; lo cual por otra parte no le impide haber inspirado a los grandes cartesianos estar al origen de la filosofía refexiva y analítica francesa que llega a Maine de Biran a través de Malebranche, Condillac y los ideólogos; así como él está al origen de las ilustraciones inglesas y francesas, del enciclopedismo, del positivismo, de la filosofía del espíritu científico bajo sus variadas formas, desde Fontenelle hasta León Brunschvicg pasando por Condorcet, Comte y Cournot.

Del librito denso y lacónico de *Meditaciones*, frecuentemente mal comprendido a pesar —si no a causa— del montón de sus comentarios, salió el río de múltiples cauces de la filosofía moderna. Cuando una obra es rica hasta este punto, le basta con dejar entrever sólo una débil parte de sus riquezas para manifestar una fecundidad infinita*.

---

de la libertad o de la conciencia. De ahí el tránsito a un más allá positivo que aniquila tal oscilación, aún teñida de conciencia, entre libertad y nada: «El saber puro pensado como origen (*Ursprung*) para sí mismo, y su contrario como nada de saber, pues de otra manera no podría brotar (*entspringen*), es el ser puro» (W.L., 1801, parágrafo 26, S.W., II, p. 63). Muchas de las concepciones que se creen contemporáneas ya han sido expresadas (con muchas otras) por Fichte hace ciento cincuenta años, dentro de otra situación, es verdad, pero con una fuerza y una profundidad inigualadas.

* Las erratas al primer volumen que vienen en este lugar se han enmendado debidamente en nuestra traducción (N. del T.).

APÉNDICE N° 1

EL *COGITO* Y LA PROPOSICIÓN «PARA PENSAR, HACE FALTA EXISTIR»[1]

DESCARTES ha dado muchas veces al *cogito* el aspecto de un razonamiento: «Observé que en lo de "Yo pienso, luego existo" no hay absolutamente nada que me asegure que digo la verdad, si no es que veo con claridad que para pensar, hace falta existir» (*Discurso*, Cuarta parte, A.T., VI, p. 33, y también X, p. 515). Pero en sus Segundas Respuestas se ha defendido de haber extraído esta primera idea de algún tipo de silogismo: «La mayor "todo lo que piensa existe" le es enseñada por el hecho de que siente en sí mismo que no puede ocurrir que piense y no exista» (VII, p. 140); cf. también Spinoza, *Princ. phil. Cart.* (Brudder, I, p. 24). Según esta observación, el texto de la Segunda Meditación no presenta ninguna huella de razonamiento (VII, p. 24; cf. también V, p. 136).

Dos años después de las Respuestas (*Principios*, I, parágrafos 7 y 10) reaparece, en cambio, una exposición fundada en la premisa «*Para pensar, hace falta existir*»:

> Cuando digo que esta proposición «pienso, luego existo» es la primera y la más cierta que se presenta a quien conduce su pensamiento de manera ordenada, no he negado que sea preciso saber previamente lo que es pensamiento, certeza, existencia, y que

* Cf. primer volumen, p. 54 [51].

1 Ponencia en el Congreso Internacional de Filosofía de 1937.

«para pensar, hace falta existir» y otras cosas parecidas, sino que, por ser nociones tan simples que por sí mismas no nos procuran conocimiento de cosa existente alguna, no he creído que se deba hacer aquí ninguna enumeración.

Descartes retomaba aquí la respuesta que había dado a una de las *Instancias* de Gassendi: «Para saber que se piensa y que se existe hay que saber qué es pensamiento y qué es existencia; ahora bien, Usted ha excluido todo de su mente». Esta respuesta era: «No he rechazado las simples ideas o nociones que no contienen ni afirmación ni negación, sino sólo los juicios, que son los únicos en que puede haber error o verdad» (IX, p. 206). El *cogito* supondría, pues, la mayor «*Para pensar, hace falta existir*». De ahí la controversia entre Huet y Regis. En todo caso, esta premisa sólo es ad-
308 misible en cuanto que no implica juicio y | es tan sólo pura y simple intuición. Ahora bien, el primer punto es discutible, y también que una intuición por naturaleza escapa a la duda. Descartes, en efecto, duda de las nociones «*el cuadrado tiene cuatro lados, 3+2 son cinco*», y éstas son conocimientos intuitivos, como lo prueban los ejemplos de la Regla III de *Regulae*. De allí concluyen algunos que Descartes incurre en una petición de principio. Otros, como Hamelin, admiten el razonamiento rechazando tal petición, pues sólo retienen una mayor concreta, a saber, «Yo pensante», y llaman razonamiento al movimiento que hace pasar a la mente de la intuición *cogito* a la intuición *sum*. Ahora bien, una interpretación de esta índole descuida la mayor previa adelantada por Descartes: «Para pensar, hace falta existir». ¿Con qué derecho, pues, llamar «razonamiento» al «movimiento de pensamiento» que va de *cogito* a *sum*? A decir verdad, la interpretación de Hamelin descansa menos en una exégesis directa que en una inferencia desviada, muy discutible. Si el *cogito* no es un razonamiento, dice, es un juicio. ¿Es un juicio sintético de tipo kantiano? En tal caso, el tipo de certeza no podrá dar cuenta del juicio analítico. ¿Es un juicio analítico? En tal caso, no hay ningún motivo para negarse a hacer de él un razonamiento abreviado, pues el juicio analítico es de derecho la conclusión de un razonamiento. El error de esta dialéctica está en descuidar la cuestión esencial, pues podría ocurrir que para Descartes el tipo de vínculo necesario

no entre ni en el marco del juicio analítico aristotélico, ni en el del juicio sintético kantiano.

Para resolver este problema hay, pues, que despejar con exactitud los datos del mismo: 1°) Descartes se niega a considerar el *cogito* como un razonamiento. En efecto, ha llevado a cabo una revolución filosófica dirigida contra la Escuela, y mal podría sujetarse a sus procedimientos. 2°) ¿Por qué se obstina, pues, por lo menos en tres ocasiones (*Inquisitio veritatis, Discurso, Principios*) en presentar el *cogito* bajo la forma que él le deniega?

Por una parte, el *cogito* es una constatación de hecho. El mismo Hamelin reconoce que «quienes se niegan a ver en él un silogismo, tienen la impresión de una verdad importante, a saber, que tenemos en él un asunto de hecho». Cuando Descartes insiste en este carácter de hecho, presenta al *cogito* bajo una forma lo más alejada posible de todo razonamiento. Expresiones como «no podía yo negar que tuviese conocimiento de mi propia mente, puesto que ésta me estaba tan presente, tan unida» (IX, p. 241), o como «impresión directa de la claridad divina en mi entendimiento» (V, p. 136), acusan este carácter de hecho hasta el punto de permitir ver, en conformidad con cierto realismo ontológico de origen agustiniano, una actitud completamente receptiva del alma en esta intuición.

¿No se encuentra, por otra parte, un puro dato de hecho desprovisto siempre de necesidad intrínseca? Si sólo constato en mí una consecución o una concomitancia de elementos, siempre podré pensar sin absurdos en la ruptura de esa vinculación, aun cuando ella expresara en el fondo, como lo creerá también Berkeley, una necesidad real emanada de la voluntad de Dios. Pero tenemos aquí un hecho desacostumbrado, que sobrepasa infinitamente el orden de la constatación empírica, | ya que en él captamos 309
de inmediato una *vinculación necesaria* entre *sum* y *cogito*. No me limito a observar que cada vez que pienso existo, sino que basta que me piense una vez para percibir que en esta medida existo, *necesariamente*. No ciertamente que poseo una existencia necesaria, ni tampoco que pienso necesariamente, sino que si pienso *de hecho* debo existir necesariamente: «Esta proposición: soy, existo, es *necesariamente* verdadera todas las veces que la pronuncio...» (VIII, p. 24). La mayor «todo lo que piensa existe» le es enseñada

por el hecho de que siente en sí mismo «*que no puede ocurrir* que piense si no existe» (VII, p. 140). Lo que Descartes percibe claramente en sí mismo es, sin duda, que piensa, pero sobre todo *la imposibilidad de pensar sin existir*. Parece, pues, que del texto en que Descartes refuta la tesis del razonamiento se extrae con la mayor naturalidad del mundo aquél que se considera como un razonamiento: «Observé que en lo de "pienso, luego existo" no hay absolutamente nada que me asegure que digo la verdad, si no es que veo con claridad que *para pensar hace falta existir*» (VI, p. 33).

De ello se puede concluir: 1°) que Descartes da al *cogito* el aire de un razonamiento cada vez que quiere poner de relieve el carácter necesario de la vinculación que contiene. 2°) Que a pesar de este «aire», el *cogito* no es un razonamiento. ¿Qué es, pues?

El *cogito* es la aprehensión de una verdad necesaria y singular, de la misma naturaleza que una verdad matemática. Esto es obvio, pues es una intuición del pensamiento intelectual y éste es el dominio de las vinculaciones necesarias de tipo matemático. Pero su evidencia es aún mayor que la de las matemáticas pues su objeto ya no es la idea de extensión, incapaz de atestiguar de inmediato su existencia objetiva, sino el pensamiento puro que establece *ipso facto* dicha existencia. Sólo por su esencia hipermatemática puede la evidencia del *cogito* servir de criterio para todos los conocimientos, incluso matemáticos.

¿Cómo se lleva a cabo esta aprehensión? La proposición «para pensar, hace falta existir» que la condiciona, no es una mayor. En efecto, cuando refuta a Gassendi, Descartes se sirve precisamente de esta proposición para mostrar que ella condiciona la mayor «*Todo lo que piensa existe*». Además, tal proposición es para él «una de esas nociones tan simples que, por sí mismas, no nos hacen conocer ninguna cosa existente» o «no implican ni negación ni afirmación». En otras palabras, entre las naturalezas simples «*pensamiento*» y «*ser*» hay de manera innata una relación tal que aunque *ser* puede concebirse sin *pensamiento*, *pensamiento* no puede concebirse sin *ser*. Esta relación necesaria unilateral se encuentra a cada instante en la matemática; por ejemplo, entre *línea* y *recta,* entre *línea* y *curva*, entre *triángulo* e *isósceles* o *rectángulo* o *escaleno*. En efecto, *línea* puede existir sin *recta*, pero no lo contrario. Esta relación necesaria se opone

a las relaciones contingentes —por ejemplo a la de *círculo negro*— que son ajenas al entendimiento[2]. Algunos filósofos posteriores incluso han considerado esta relación | necesaria unilateral como la 310
relación matemática fundamental. Ahora bien, cuando el entendimiento concibe estas relaciones, ignora absolutamente si son aplicables, o, para emplear la terminología cartesiana, cuando formulo estas nociones tan simples no me ocupo de saber si corresponden o no a alguna existencia, ser o esencia fuera de mi pensamiento. No hay *recta* sin *línea*, ¿pero existen una *recta* y una *línea*? Lo ignoro. No hay *pensamiento* sin *ser*, ¿pero existe un *pensamiento* y un *ser*? Antes del *cogito*, no lo sé. Lo seguro es que *si* existe una recta, existe necesariamente una línea, y que *si* existe un pensamiento, hay necesariamente un ser. Pero en lo concerniente a la extensión, es preciso que esta existencia me sea *garantizada*, y en lo que atañe al pensamiento, que ella me sea *dada*; y en este punto, nada puede suplir al *hecho* o al acto que me la confiere. Lo que también es seguro es que tal existencia no podría extraerse de esta noción previa, pero también inversamente que yo no podría ciertamente extraer la necesidad de esta noción del hecho bruto de la existencia dada. En el *cogito* se unen, pues, indisolublemente una necesidad y un hecho que se completan el uno al otro, pero que no podrían extraerse el uno del otro.

La proposición «para pensar, hace falta existir» no tiene, pues, nada en común con la mayor «todo lo que piensa existe», pues no contiene ninguna existencia y no podría derivarse de ella ninguna existencia con ayuda del análisis. Ella desempeña el papel de principio del pensamiento del mismo modo que el principio de causalidad o el principio de identidad; también ella vuelve intrínsecamente posible cierto acto del pensamiento. A este título, ella es en el *cogito* la *condición* de mi juicio y puede de ese modo figurar legítimamente como tal antes del *cogito*: dado que para pensar hace falta existir, basta con que me perciba pensando para que me perciba necesariamente existiendo. Suprimamos esta condición previa y démonos el *cogito*: no habría ya vínculo necesario sino constatación de una coincidencia actual entre mi

2 O por ejemplo «cuerpo animado, hombre vestido»: *Regulae*, Regla 12, x, p. 421, l. 26-27.

pensamiento y mi ser; yo tendría un juicio del todo indigno del entendimiento, una simple observación psicológica, algo análogo al vínculo imaginativo *círculo negro*.

Pero, se objetará, ¿no duda Descartes de esas relaciones matemáticas a que asimilamos esta condición previa cuando rechaza las nociones más simples como las de *el cuadrado tiene necesariamente cuatro lados* y *2+3 son cinco*? Comprendamos bien esta duda: no impugna Descartes la ineluctable necesidad interna de estas nociones, sino su valor objetivo. ¿Existe realmente fuera de mi pensamiento, se pregunta, un cuadrado, alguna existencia o esencia que responda a la necesidad que experimento en mí («¿qué sé yo si no ha hecho que no haya ninguna tierra, ningún cielo, ningún cuerpo extenso, ninguna figura, ningún lugar, y que yo tenga sin embargo el sentimiento de todas estas cosas, etc.?»). Así, mientras me niegue a hacer sobre estas nociones en mí presentes un juicio que les atribuya una existencia fuera de mí, no puedo equivocarme. Lo mismo ocurre con las ideas lo más pedestremente imaginativas (cabra, quimera): «en lo que a las ideas concierne, si se las considera sólo en sí mismas, no pueden, propiamente hablando, ser falsas» (Tercera Meditación). Así, las ideas
311 matemáticas | estarían situadas en el mismo plano que la noción «para pensar, hace falta existir» si su carácter extensivo no reclamara casi invenciblemente un juicio de existencia fuera de nosotros. Pero el problema se plantea de la misma manera a propósito de los siguientes ejemplos (aunque ellos contengan otra relación que un nexo unilateral): «Si existe un cuadrado, tiene necesariamente cuatro lados; si existen esencias numéricas que correspondan a los números de *mi* pensamiento, 2 y 3 suman necesariamente 5 tanto fuera como dentro de mi pensamiento, etc.», o más generalmente, «si existe una substancia extensa, todas las nociones matemáticas innatas a mi entendimiento son verdaderas». ¿Existe? Lo ignoro. Y no podría saberlo no sólo antes de haber concebido el *cogito*, sino antes de haber concebido la existencia necesaria de un Dios veraz. Por el contrario, cuando se trata de la noción «para pensar, hace falta existir», basta con que yo plantee la pregunta «¿pero existe un pensamiento?» para constatar por el mismo hecho que yo pienso y suministrar a la noción la existencia que la vuelve aplicable y le confiere un valor objetivo.

Por otra parte, si la proposición «para pensar, hace falta existir» condiciona en el hecho del *cogito* la conciencia del vínculo necesario de *cogito* con *sum*, el hecho del *cogito* condiciona, por intermedio de esta conciencia, la conciencia explícita de la noción que la vuelve posible:

> Este autor ignora de qué manera *debe buscarse la verdad*, cuando pretende que se va de lo general a lo particular —responde Descartes a Gassendi—; (...) hay que ir de lo particular a lo general (...) Así, cuando se enseña a un niño los elementos de la geometría, no se le hará entender en general que cuando de dos cantidades iguales se quitan partes iguales, los residuos permanecen iguales, o que el todo es más grande que sus partes, si no se le muestran ejemplos de ello en casos particulares» (IX, pp. 205 y 206).

Ahora bien, es del todo evidente que Descartes, que acaso piensa en los ejemplos que el Sócrates del *Menón* presentaba al παῖς, nunca ha creído (cf. *Principios*, I, parágrafo 13) que éstos puedan volver posibles los principios que ellos vuelven cognoscibles, ni que la proposición «*el todo es más grande que la parte*» sea una verdad empírica, ni que tenga algo en común con esta mayor: «Todas las totalidades son más grandes que las partes». Por cuanto el todo *no puede* no ser más grande que la parte, el niño lo verifica en los ejemplos y se eleva a la conciencia de este principio *necesario*. Aquí como en otras partes, las condiciones vuelven posibles los hechos y los hechos vuelven posible el conocimiento de las condiciones. Ahora bien, el acto o el hecho por el que el pensamiento se conoce, así como la existencia ineluctablemente vinculada con este conocimiento, se halla necesariamente condicionado por el contenido inmanente del pensamiento, puesto que todo lo que el pensamiento conoce, incluso de manera adventicia, le es innato (III, p. 418), y que además nada necesario puede ser suministrado por un hecho, sino por una naturaleza verdadera e inmutable. Descartes lo recuerda desde el comienzo de su Respuesta a las Sextas Objeciones:

> Es una cosa muy segura que nadie puede estar cierto de que piensa o **existe** si no sabe en primer lugar lo que es el pensamiento

y la existencia; no es que haga falta, para ello, una ciencia reflexiva o adquirida por una demostración (...), sino que basta que lo
312 sepa por esa especie de | *conciencia interior que siempre precede a la adquirida.*

Para adquirir el conocimiento del *Cogito ergo sum*, hace falta poseer ya el pensamiento con sus leyes internas y poner en obra algunas de ellas. Éstas se manifiestan de ese modo al pensamiento, revelado al mismo tiempo a sí mismo, y adquieren junto con la certeza de su aplicabilidad a una existencia, la de su valor objetivo.

Pero sea o no una mayor, ¿no basta que la noción «para pensar, hace falta existir» condicione al *cogito* para ser más clara que él y reemplazarlo como fundamento de todo conocimiento? De ninguna manera. A los escoláticos, que le reprochaban el darle al *cogito* el lugar que corresponde al principio de identidad y de no-contradicción, Descartes respondía:

> El término principio puede tomarse en diversos sentidos, y una cosa es buscar una noción común que sea tan clara y tan general que pueda servir de principio para probar la existencia de todos los seres, los *entia* que se *conocerán en lo sucesivo*, y otra buscar un ser cuya existencia nos sea más conocida que la de ningún otro, de tal manera que pueda servirnos como principio para conocer. En el primer sentido podemos decir que el principio de contradicción es un principio y puede servir generalmente, *no propiamente para hacer conocer la existencia* de cosa alguna, sino sólo para hacer que cuando se la conoce, se confirme su verdad por un razonamiento de esta índole: «Es imposible que lo que existe no exista; ahora bien, conozco que tal cosa existe; por consiguiente, conozco que es imposible que ella no exista». Lo cual tiene muy poca importancia y en nada nos vuelve más sabios ...En el otro sentido, el primer principio es que nuestra alma existe por cuanto no hay nada cuya existencia sea más manifiesta (Carta a Clerselier, 1646, IV, pp. 430 y ss.).

Se puede, por analogía, aplicar *mutatis mutandis* a la noción «para pensar, hace falta existir» lo que Descartes dice aquí sobre el principio de identidad. Tampoco ella sirve propiamente para hacer

conocer «la existencia de cosa alguna» y no podría, a este respecto, desempeñar el papel de principio. Pero el caso es sólo *análogo* y no el mismo. Al ser puramente formal, el principio de identidad sólo nos permite ir del ser al ser o del pensamiento al pensamiento: «existo, luego existo», «pienso, luego pienso». Así, «en nada nos vuelve más sabios» y se limita a «confirmar la verdad de lo que conozco». Por el contrario, la noción «para pensar, hace falta existir» posee cierto contenido; no es ya la tautología del vínculo necesario del ser consigo mismo, sino la relación necesaria unilateral del pensamiento con el ser. Condiciona, pues, en el *cogito* la necesidad del vínculo entre la existencia y el pensamiento, una vez que éstos se dan. Pienso, existo, esto es manifiesto; pero porque sé que para pensar hace falta existir, sé también que *no puede ocurrir* que yo piense si no existo (VII, p. 140), de tal modo «que en lo de "*pienso, luego existo*" no hay absolutamente nada que me asegure que digo la verdad, fuera de que veo con claridad que para pensar hace falta existir» (VI, p. 33). ¿Y cómo, en efecto, podría Descartes admitir que la más científica de las verdades fuese despojada de esa necesidad intrínseca que hace de la verdad matemática la verdad por excelencia?

APÉNDICE N° 2 *

| EN EL PLANO del sentido común, al igual que en el de la ciencia, 313
mientras más atributos de la cosa conozco, mejor la conozco. Así, una definición *quid nominis* o empírica me hace conocer la cosa de la que se trata con tanta mayor certeza cuanto mayor sea el número de sus características que enumera. En geometría, por otra parte, conozco una figura tanto mejor cuanto más propiedades demuestro a partir de su definición real.

En el primer caso, no hay ningún conocimiento claro y distinto y el progreso consiste únicamente en el hecho de que el interlocutor corre menos riesgo de equivocarse acerca de la cosa que me propongo designarle por una palabra determinada.

En el segundo caso (geometría), por el contrario, hay progreso en cuanto al conocimiento claro y distinto.

Confundir la demostración racional de las propiedades a partir de la esencia real con la enumeración de las propiedades constatadas de hecho; confundir de ese modo la definición real con la definición empírica o nominal, he ahí lo que se produce cuando, al reducir el primer *quid* (*quidditas*) al segundo *quid* (*quid nominis*), se coloca la verdadera definición del pensamiento, no en la inteligencia que constituye toda su esencia, sino en la enumeración empírica de sus modos.

Se comprende que en las exposiciones destinadas a la enseñanza, como por ejemplo el *Compendio geométrico de las Segundas Respuestas*, Descartes, para estar seguro de hacerse entender bien, comience por una serie de definiciones *quid nominis*, y en particular por una definición del pensamiento de esta índole (sobre

* Cf. volumen I, p. 87 [78].

la definición *quid nominis*, cf. Carta a Mersenne, 16 de octubre de 1639, II, p. 197). Estas definiciones están destinadas a ser admitidas sin dificultades, «a fin de que si se le niega algunas consecuencias, ella [la síntesis] haga ver cómo están contenidas en los antecedentes». El «entiendo por» que introduce cada una de estas definiciones, certifica su carácter nominal.

Las propiedades del pensamiento empíricamente enumeradas reciben su carácter racional cuando se demuestra, en virtud de una vinculación necesaria, su pertenencia a la esencia en consideración. La definición empírica se ve entonces metamorfoseada y se manifiesta como una verdad necesaria, clara y distinta, en suma, científica. Hay entonces un progreso en el conocimiento científico, pues he ido del conocimiento de la esencia al de sus propiedades. Por una parte, veo que estas propiedades pueden
314 atribuirse al pensamiento por el hecho de que implican | cierto tipo de intelección; por otra, veo que deben serle atribuidas, pues en virtud de la intelección que implican no pueden darse sin el pensamiento, mientras que el pensamiento puede darse sin ellas. De igual manera, *línea* puede darse sin *recta* o *curva*, pero *curva* o *recta* no pueden darse sin *línea*.

Establécese, pues, allí, en el dominio de la cosa pensante, en virtud de relaciones racionales y necesarias, una construcción de los seres del pensamiento del todo comparable con la que la geometría establece en el dominio de la cosa extensa con respecto a los seres matemáticos. Así, el argumento de Malebranche para excluir mi alma de la región de las ideas claras y distintas: *no hay una ciencia racional del alma del modo como hay una ciencia racional de la extensión; no hay un Euclides de la psicología*, carece de valor para Descartes, pues él mismo instaura esa ciencia racional del alma (o más bien de su esencia en tanto esencia pensante o entendimiento puro) y procede como un Euclides de la psicología. Al intento de reducir el conocimiento de la materia existente a una ciencia de las relaciones matemáticas corresponde el intento de reducir el conocimiento de la cosa pensante existente (aprehendida como esencia actual en el *cogito*) a un conocimiento claro y distinto de elementos racionales y de vínculos necesarios. Pero mientras que la física debe, en principio, reducirse en su totalidad a la matemática, pues en la materia no hay otra cosa que pura extensión

geométrica y movimiento, la psicología no debe y no puede, según Descartes, reducirse en su totalidad a la psicología racional. Hay, en efecto, una región del alma que no es pensamiento puro sino unión substancial del pensamiento y la extensión. En esta región no reina ya la idea clara y distinta sino el sentimiento. La ciencia empírica fundada en el sentimiento, que Descartes admite para una sola región del alma, la de la substancia compuesta, Malebranche la extiende a toda el alma. Spinoza, en cambio, extiende a toda el alma la ciencia puramente racional mediante ideas claras y distintas, que Descartes rehusa a la región del alma unida al cuerpo y confina a la región del puro entendimiento. Lo que aproxima a Descartes a Husserl es la convicción común de que hay una ciencia racional posible de las cosas del alma que versa sobre las esencias del todo comparable a la ciencia racional de las cosas matemáticas, y *por lo menos* tan cierta y evidente como ella. Husserl, por otra parte, al igual que Descartes, era matemático antes de llegar a ser filósofo.

En el *Compendio geométrico de las Segundas Respuestas*, la definición de idea que sigue a la de pensamiento confirma el carácter completamente exterior y nominal de estas definiciones. En efecto, la idea se define allí

> como la forma de cada uno de nuestros pensamientos en virtud de cuya percepción inmediata tenemos conocimiento de esos mismos pensamientos; de tal modo que al entender lo que digo, no puedo expresar nada con palabras sin que sea por ello mismo cierto que tengo en mí la idea de la cosa que mis palabras significan.

La idea sólo es, pues, aquí lo que hay de propiamente consciente en todos los modos de la conciencia, sea que estos modos sean intelectuales o no. Las ideas son consideradas aquí psicológicamente, de la manera más externa, «sólo en tanto | que son ciertas maneras de pensar entre las que no reconozco ninguna diferencia o desigualdad y que parecen proceder de mí todas de la misma manera» (Tercera Meditación, VII, p. 40, l. 7-10). Son «esa cierta forma de intelección» que permite que las imágenes, los sentimientos y las voluntades sean referidos al pensamiento en calidad de modos. Pero como la esencia de la conciencia es desconocida aún en tanto

315

intelección y no es indicada en modo alguno por la precedente definición del pensamiento, nada permite aún pensar que estas diversas formas de pensamiento son «tipos de intelección», pese a que el término «entender» (*intelligendo*) aparece a la vuelta de una frase. En la Tercera Meditación la definición de la idea es completamente diferente, mucho más estricta y menos vaga: ideas son sólo aquellos de nuestros pensamientos que nos representan una cosa como mediante un cuadro, en suma, que tienen al menos a primera vista un contenido representativo, una *realidad objetiva*. Los pensamientos cuyo contenido no es representativo sino, por ejemplo, volitivo o emotivo, se excluyen de una vez del círculo de las ideas (VII, p. 37). Esta segunda definición prepara una tercera. Una idea es verdaderamente idea sólo si efectivamente representa una cosa fuera de ella, o dicho de otro modo, sólo si tiene un valor objetivo. Ahora bien, sólo puede tener valor objetivo la idea de la que mi entendimiento no puede dudar naturalmente (sino metafísicamente) que posee una realidad objetiva. Tal es el caso de la idea clara y distinta. Cuando, por el contrario, la realidad objetiva es dudosa, por ejemplo, cuando ignoro si lo caliente y lo frío son realidades o negaciones, mi entendimiento está obligado a excluir, al menos provisionalmente, tales ideas del círculo de las ideas, pues una idea sin contenido representativo o realidad objetiva no representa nada y no es auténticamente una idea sino una pseudoidea. Por tal razón mi entendimiento afirma naturalmente que las ideas claras y distintas son las únicas que me hacen conocer las cosas con certeza y evidencia. Se llega así a la definición de la idea por la esencia: es idea la que tiene una realidad objetiva tal que estoy inmediatamente seguro de que representa verdaderamente la cosa. Se dice entonces que las ideas son esencias, «naturalezas verdaderas e inmutables», y tales esencias pertenecen al entendimiento puro. Lo que sigue establecerá que dondequiera que haya un *minimum* de auténtico conocimiento del objeto, hay un *minimum* de realidad objetiva, y recíprocamente, que toda realidad objetiva, por pequeña que sea, implica un conocimiento auténtico.

Esta tercera definición de la idea es completamente diferente de la primera. Abre el camino a la definición leibniziana que llegará a poner el criterio de la idea en el análisis y la compatibilidad verificada de su contenido (de su realidad objetiva,

diría Descartes) a fin de descubrir si el contenido aparente es ser o nada; por ejemplo, el contenido representativo de la idea del número más grande que todos los números, el de la idea del movimiento más rápido posible, etc., es nada. De allí hay que concluir que en este caso se trata de pseudoideas. Es evidente que esta tercera especie de definición ya no debe nada a la psicología.

La primera es una definición de psicología elemental. | Es 316
lícito decir que la segunda es fenomenológica: describe el sentido del fenómeno, la idea en tanto se nos anuncia como remitiendo a una cosa de la que es copia, sin que de ese modo afirmemos que es efectivamente su copia sin que sepamos si lo es: la tesis del mundo se suspende. Aquí y no en la duda metafísica se pone de manifiesto una ἐποχή idéntica a la de Husserl.

La tercera es metafísica. Se constituye por la evaluación de la cantidad de realidad objetiva, cantidad que determina el grado de verdad.

Hay que notar que son las mentes débiles del cartesianismo las que han acogido con naturalidad la definición psicológica de las Segundas Objeciones —Arnauld (*Ideas verdaderas y falsas*, cap. XXIII), Dom Robert Desgabets, discípulo de Malebranche (de quien no comprende nada) (*Crítica de la Crítica de la Búsqueda de la Verdad*, 1675)—, mientras que los grandes cartesianos —Malebranche y Leibniz— la rechazan. Leibniz la ataca como si viera —o fingiera ver— en ella la verdadera doctrina de Descartes (*Animadversiones*, I, parágrafo 18 [*Die Phil. Schr. Leib., ed. Gerhardt*], IV, p. 360; *Meditationes*, 1684, p. 424; contra Desgabets, *Cartas a Foucher*, 1686, I, p. 386).

APÉNDICE Nº 3

DIOS ES LA COSA más conocida, más conocida que nuestro yo pensante, pues de él conocemos muchos más atributos que de nuestro espíritu (VII, pp. 52-53; IX, p. 42).

Esta aseveración parece contradecir al siguiente texto de las Quintas Respuestas: «No hay cosa como nuestra mente de la que se conozcan tantos atributos, pues cuantos sean los que conocemos en las otras cosas, tantos pueden contarse en la mente por el hecho de que los conoce, y su naturaleza es, por consiguiente, más conocida que la de ninguna otra cosa» (trad. Clerselier; texto latino, VII, p. 360; cf. igualmente *Principios*, I, art. 11; Carta a Mersenne, julio de 1614, III, p. 394, l. 22-31; y *supra*, vol. I, p. 141 [123]. En consecuencia, cuantas cosas conozco de Dios, tantos atributos debo conocer en mi mente. No podría, pues, conocer más propiedades en Dios que en mi alma[1].

La solución de esta dificultad podría ser la siguiente: las cosas que aprehendo en Dios son tales que las conozco sólo en la medida en que por ellas descubro que mi alma no posee facultades suficientemente amplias como para *comprenderlas*. Por consiguiente, los atributos que conozco en Dios no podrían implicar otros tantos atributos en mi mente. En consecuencia, conozco más cosas en Dios que en mí mismo. En suma, también aquí, la incomprensibilidad de lo infinitamente infinito hace de Dios un caso privilegiado.

---

* Cf. vol. I, pp. 272 [232] y ss.; vol. II, p. 349 [293].

1 Esta dificultad, que nos había venido a la mente al corregir las últimas pruebas de este libro, nos ha sido señalada por otra parte en una carta de Jean Wahl.

APÉNDICE N° 4

EN UN BRILLANTE estudio sobre «La cuestión del punto de partida radical en Descartes y Husserl» (en *Problemas actuales de la fenomenología*), el señor Thévenaz defiende la tesis —que es también la de Heidegger— de que el cartesianismo, lejos de instaurar la revolución de la que salió la filosofía trascendental, ha cortado la corriente del trascendentalismo y ha desviado de él la filosofía francesa. Thévenaz considera, sin embargo, que el radicalismo cartesiano vale por lo menos tanto como el radicalismo husserliano. Y en esto deja de coincidir con Heidegger.

Hay en Alemania dos maneras de minimizar la revolución cartesiana. O bien se ve en él, con la escuela de Marburg, una tímida aproximación al kantismo, una *Vorgeschichte*, o bien se ve en él, con Heidegger, un deplorable accidente que ha retardado el advenimiento de la única verdadera filosofía, que sería la alemana. Fichte, Hegel, Husserl, para no citar sino a estos tres auténticos genios alemanes, han tachado de falsos uno y otro juicio. Ellos han visto en el cartesianismo la más fecunda revolución de los tiempos modernos y la auténtica fuente de la corriente trascendental.

Thénevaz defiende su tesis demostrando que Husserl se equivocó sobre la doctrina de Descartes cuando creyó que la suya procede de él.

I. En primer lugar, el contexto histórico es diferente. Descartes no encuentra ante sí ninguna ciencia ya constituida. Funda *ab ovo* una ciencia completamente nueva. Sospecha de la misma razón y su empresa es metafísica, como lo atestigua la duda del mismo nombre. Husserl, al igual que Kant,

* Cf. vol. II, p. 361 [303].

encuentra ante sí la ciencia ya constituida. Sólo se pregunta cómo es ella posible. No la pone en duda, y tampoco la razón. Reflexiona sobre ella, establece a nivel de la lógica y la teoría del conocimiento una búsqueda trascendental que no tiene nada de metafísica. Descartes busca el comienzo de lo que aún no está allí, Husserl busca el comienzo de lo que ya está allí.

II. El proceso de radicalización es diferente. En Descartes, la ἐποχή vuelve posible la *atención*, gracias a la cual la conciencia se aprehende a sí misma al hacer desaparecer el mundo. El punto de partida está en el corazón del «yo»
319 atento, intensificado, centrípeto. Y el yo, «cuya | estructura fundamental es la atención»[1], encuentra de ese modo un primer asidero en el ser. En Husserl, la ἐποχή es sólo una conversión de la *intención* por la que la conciencia, en vez de perder al mundo lo revela, al recuperarlo como intención o conciencia de sentido. El punto de partida está en el «yo» intencional, al término de la mira centrífuga. En Descartes es una captación de sí en la que la conciencia, liberada de toda experiencia, va hacia delante, siguiendo una andadura lineal, sin retorno ni reasunción; en Husserl es una perpetua reasunción de lo que ha sido vivido y pensado, con miras a darle un sentido; es una andadura circular en torno al punto de partida.

III. En Descartes, el *cogito* es coincidencia de la conciencia consigo misma. No señala la aparición de un objeto nuevo. Sólo tiene como meta transformar en fundamento apodíctico y metafísico la conciencia de sí que siempre acompaña a la conciencia del objeto, pero que escapa a la atención. Para Husserl, al ser la conciencia esencialmente centrífuga, el verdadero origen se comprende sólo como una recuperación cada vez más completa del mundo, en la perspectiva trascendental de la intencionalidad constitutiva, hasta la coincidencia de la conciencia trascendental con la totalidad de su intención, es decir, con el mundo. Esta meta nunca puede

1 p. 21.

ser alcanzada sino siempre apuntada, a causa de la perpetua falta de correspondencia que la intencionalidad y la reducción mantienen entre la conciencia y ella misma, entre lo natural y lo trascendental.

IV. La partida de cero que implica el *cogito* cartesiano supone la discontinuidad del tiempo. De ahí una recomposición mecanicista, pieza por pieza, del universo, según un orden racional; un tiempo lineal, el de la física, que es un tiempo sin pasado; de ahí una conciencia sin historia. El acto de develamiento fenomenológico, por el contrario, implica un ya allí, un pasado, una historia: apuntar es, ante todo, apuntar a un fin. Hay una razón latente que se ha de transformar en una razón patente, un pasado latente que prefigura el futuro que va a develarlo como pasado. Esta *Urstiftung* es *Nach* —y *Endstiftung*. El comienzo es el último en la mira. Todo está ya consumado, la salvación es anterior, mientras que en Descartes está siempre presente, a disposición inmediata del acto de la conciencia, o de la voluntad atenta en la evidencia instantánea.

Tenemos, pues, dos corrientes de pensamiento completamente extrañas. Si a pesar de la gran influencia de Kant el trascendentalismo nunca ha podido implantarse en Francia, es debido a Descartes.

Este vigoroso análisis abunda en observaciones agudas y penetrantes, en fórmulas brillantes felizmente acuñadas. Comporta a buen seguro una parte de verdad. Es cierto que Descartes no es Husserl, ni Husserl Descartes u otro.

Pero aunque Descartes fuera efectivamente tal como se dice, aunque sus principios fueran hasta ese punto contrarios a los de Husserl, aún no se habría establecido de ese modo | que da la 320
espalda a toda filosofía trascendental, pues ésta cuenta con muchos otros representantes: Kant, Reinhold, Maïmon, S. Beck, Fichte, Schelling, etc. El *cogito* cartesiano no es *atención*. ¿Lo es, empero, el *cogito* de Kant, de Fichte, etc.? La conclusión parece desproporcionada a las premisas.

Por añadidura, estas mismas premisas son a menudo discutibles.

También Descartes se halla en presencia de una ciencia ya construida y cierta: la geometría, la aritmética, el análisis de los antiguos, el álgebra de los modernos (Cossistes). Trata de descubrir la fórmula que constituye el éxito de estas ciencias, para aplicarla en otras partes y revolucionar de ese modo el conjunto del saber humano. Su escrúpulo de sabio le obliga a examinar la legitimidad de tal extrapolación, a medir toda la magnitud de nuestra mente, a descubrir sus límites (*limites ingenii definire*). La analogía entre este designio de las *Regulae* y el de la *Crítica*, tal como lo expone particularmente el prefacio de la segunda edición, es sorprendente.

Es cierto que ni Kant ni Husserl ponen la razón en duda. No aparece en ellos la duda metafísica. Y esta diferencia es muy digna de tomarse en cuenta. Pero nada autoriza a extremarla de modo a hacer de ella una oposición radical. En efecto, la duda metafísica es en Descartes un artificio baladí, fingido y provisional, mientras que la confianza otorgada en Kant a la razón debe mantenerse en suspenso mientras que, no habiéndose instruido el proceso de la crítica, no se ponga fin a ese desgarramiento interno de la antitética que grava de desconfianza a *la misma razón*.

Es cierto que el *ego* cartesiano reflexivo no es el *ego* husserliano intencional. La relación del yo con el mundo no es el mismo en los dos casos. Pero el *ego* cartesiano no hace desaparecer el mundo definitivamente; está allí sólo para volver a encontrarlo al develarlo según su esencia, según su verdadera autenticidad y en la diversidad de sus regiones. Por añadidura, la intencionalidad no define todo trascendentalismo. Se trata de saber si el *ego* cumple una función constitutiva, si se afirma necesariamente sólo en la medida en que se muestra como una condición necesaria de posibilidad de todo conocimiento del objeto. El *cogito*, el yo pensante cartesiano, satisface exactamente esta definición. Si puedo establecer la existencia necesaria del mismo es porque he visto que sin él es imposible toda especie de pensamiento. Si conozco el alma antes que el cuerpo es porque las ideas innatas de mi entendimiento tornan posibles *a priori* y constituyen las representaciones que tengo de las cosas materiales. Sin duda, según Descartes, el hecho de constituir o de volver posibles estas representaciones no

basta para darme la certeza de que por ellas yo conozco la cosa. Pero esto es precisamente porque, según Descartes, no puedo afirmar sin prueba que el *ente para nosotros* (la representación de la cosa constituida por mi idea) es el ente verdadero (sea que tal *ente para nosotros* sea *realitas phenomenon*, a la manera de Kant, o imagen fiel de una cosa en sí, a la manera de Descartes). Podemos, pues, decir que Descartes supera de esa manera un trascendentalismo que se contenta con identificar sin pruebas el *ente* con el *ente para mí*. La duda con respecto a este postulado es la duda metafísica. Thévenaz ha observado que ésta se halla | ausente de 321
Husserl. ¿Pero en qué desmentiría la presencia de tal duda al espíritu de la filosofía trascendental mientras que ésta responde a la exigencia de examinar éste su postulado: *el ente para nosotros es el ente*[2], mientras implica también, por otra parte, la suspensión de la tesis del mundo? Sin la hipótesis del genio maligno, Fichte se ha planteado el mismo problema al darse como tarea la de probar que el ser sólo puede ser el ser para nosotros. Ahora bien, ¿es o no Fichte un filósofo trascendental? Y sin embargo, aunque invoca el *yo pienso* kantiano, prefiere invocar el *cogito* cartesiano. ¿Deja el yo de Kant de ser trascendental por el hecho de no ser intencionalidad sino forma pura? ¿Y el yo puro de Fichte, que es a la vez centrípeto y centrífugo, intencionalidad y reflexión, deja de ser trascendental por no ser más que centrífugo?

La aseveración de que «la atención constituye la estructura esencial del yo» no puede apoyarse en ningún texto, y parece que debe ser excluido por la misma teoría de la atención. El intelecto puede darse sin la atención, no la atención sin el intelecto. La atención es una de las maneras en que mi voluntad se sirve del intelecto. Decir que la atención es la esencia de mi pensamiento es afirmar que la esencia de un instrumento es la manera de servirse de él. Mi intelecto es limitado. Al interior de sus límites, dispongo siempre de la *misma cantidad de pensamiento* o luz. La voluntad puede dejar que esta luz se diluya en varios objetos o concentrarla en uno solo, desviándola de los otros. Estos diversos estados de mi intelecto le son accidentales y el intelecto permanece tras ellos idéntico consigo mismo, conservando en todos los casos su misma

2 Cf. Fink, art. cit., en *Problemas actuales*..., etc., p. 71.

cantidad[3]. Es por ello que el método apunta, no a acrecentar las fuerzas de la mente, una pretensión que está fuera del poder humano, sino a ordenarlas. Lo mismo ocurre con las substancias corporales: la substancia cera es siempre una *misma cantidad de extensión* y esta cantidad invariable la define en relación con las otras substancias cuyo invariante es diferente: aunque pierda en espesor para ganar en longitud y latitud, o que por el contrario se contraiga para perder en longitud y latitud y ganar en espesor, sigue siendo cera, es decir, la misma cantidad inmutable de extensión, y estas diferentes formas son sus accidentes[4]. La concentración de luz que mi voluntad lleva a cabo sobre un objeto es la atención. Es lo que tiene lugar a cada instante en matemáticas, cuando mi voluntad concentra toda mi inteligencia en tal o cual segmento o en tal o cual propiedad de una figura, dejando todo lo demás en la sombra. Es lo que tiene lugar en el *cogito* cuando mi voluntad concentra toda mi luz en el yo pensante, dejando en la sombra todos los contenidos de mi pensamiento. Así, la atención es a mi inteligencia lo que la acomodación a la vista. Una vista sin acomodación sería ciertamente más o menos inutilizable del mismo modo que el intelecto sin atención, y de ahí la gran importancia de la acomodación y la atención; pero ni | la acomodación es la esencia de 322
la vista ni la atención la esencia de mi inteligencia, pues la vista puede darse sin acomodación, no la acomodación sin la vista.

Es imposible admitir que el *cogito*, obtenido mediante el «gran aparato» que conocemos, fruto de un esfuerzo difícil, ya que es a la vez el primer desprendimiento del mundo sensible y resultado de un proceso de análisis, no sea un nuevo objeto. ¿Qué hay más nuevo que esta primera verdad de la ciencia, tan desconcertante para el sentido común? Lejos de ser «a la buena de Dios» la conciencia atenta del yo ordinariamente desapercibido que acompaña a la conciencia de todo objeto, es el conocimiento: 1) de que el yo es la condición necesaria de todos los pensamientos, lo cual explica que *deba* acompañarlos siempre; 2) de que la

3 Cf. vol. I, p. 103 [96]. Cantidad idéntica en todo hombre, contrariamente a Fontenelle (cf. *El tercer falso Demetrio*), para quien el genio piensa más que los otros durante el mismo tiempo. Cf. Apéndice n° 5.

4 Vol. I, p. 126 [111].

esencia de este yo es pura inteligencia[5]; 3) de que existo indubitablemente para mí mismo sólo en cuanto pura inteligencia; 4) de que aquello cuya existencia afirmo de manera necesaria sólo es en este caso una esencia, que considero como actual —lo que prepara ese otro conocimiento de que la existencia es dondequiera idéntica a la esencia, pues la existencia es pura y simplemente la actualidad de la esencia—. Son otras tantas nuevas verdades ocultas a la conciencia común, que tiene tanta dificultad para entender que toda la realidad de mi alma consiste en el puro entendimiento como para entender que toda la realidad de la materia consiste en la pura extensión.

El *cogito* no es el «*fiat*», la «creación *ex nihilo*». No surge de la nada, no nace súbitamente del decreto de una reflexión que se contenta con él, sin proceder de nada, sin conducir a nada, al menos a nada que sea este mundo. No es ni comienzo absoluto ni fin último. Es una etapa en esa concatenación analítica de las razones que, iniciada en la visión corriente del mundo sensible, se eleva al descubrimiento de la esencia del alma y la esencia de Dios, para encaminarse desde allí al descubrimiento de las naturalezas que constituyen el mundo. Supone previamente a él un proceso de descomposición de lo complejo en simple, que atraviesa sucesivamente el plano de la representación sensible (sentido común, «como ellos lo llaman») y el de las nociones matemáticas (plano de las *Regulae)*. Este proceso remata en él, y a partir de él otro va a empezar de inmediato. El *cogito* no puede comprenderse si se lo aísla de lo que precede y de lo que sigue, del aparato que condiciona su establecimiento así como de la función constitutiva que él asume. Está aislado sólo porque se lo aísla.

Parece, pues, que al esbozar con gran talento filosófico su paralelo entre Descartes y Husserl, Thévenaz no ha acertado a exorcizar la ficción clásica del Descartes lineal, inventor-constructor de un mundo facticio, al que las matemáticas le han hecho olvidar lo real, que va derecho hacia delante cual hacedor de teoremas

5 «Me asombra —dice Descartes a Gassendi—, que Usted reconozca que todas las cosas que considero prueban efectivamente que conozco distintamente que existo. Pero no quién soy ni cuál es mi naturaleza, dado que el uno no se demuestra sin el otro»: VII, p. 359.

abstractos. Esta ficción es tan peligrosa como la de un Descartes
323 reducido a un psicólogo de la atención, que narra | día a día en orden cronológico su autobiografía intelectual, su experiencia personal. Hemos visto, por el contrario, a un Descartes tan rigurosamente racional como estrictamente positivo, sólidamente asido a la tierra, dedicado a descubrir en su autenticidad, tras la doble falsificación debida a los abusos de la razón y del sentido, la realidad auténtica de diversas regiones o naturalezas constitutivas de nuestro ser, el entendimiento verdadero y el verdadero sentimiento, así como la esencia verdadera del espíritu y la verdadera esencia de la materia.

Si hubiera que averiguar por qué «el trascendentalismo no ha acertado a implantarse en Francia», descubriríamos acaso que una de sus razones es no tanto la influencia como el desconocimiento del auténtico pensamiento de Descartes.

APÉNDICE Nº 5

| LA SEÑORITA G. Lewis (de la Universidad de Rennes) nos comunica su deber de «protestar contra la nota 175 del vol. I, cap. III»... en nombre de los «múltiples textos sobre la desigualdad de las inteligencias o entendimientos (*intellectus*, dice la carta dedicatoria de *Principios*) —y en pro de la unidad, «que también es una característica de la individuación», en pro de las «afirmaciones expresas de la correspondencia con Mesland acerca del papel de la forma». 324

Prestemos atención a esta protesta, puesto que se refiere a unos textos que están fuera de discusión.

A primera vista, no hay ningún inconveniente para la coherencia del sistema en admitir desigualdades entre los intelectos puros, y por consiguiente una desigualdad en la capacidad de pensar impartida de una vez por todas a las diversas almas. El problema de la individuación de las almas se vería con ello simplificado, sin dejar tal vez de complicar otras cuestiones. Pues si la capacidad de los diversos entendimientos es diferente, ¿se podrá seguir admitiendo, como Descartes lo quiere, que todos igualmente tengan en sí en número indefinido las naturalezas simples innatas o *semina scientiae*?

Pero el texto del comienzo del *Discurso* es categórico en rechazar esto. La nota incriminada se limita a registrar tal rechazo y a inclinarse delante de él. Dicho texto es fundamental: se trata de un gran texto, que fundamenta las relaciones del método con la inteligencia humana. Confirma las *Regulae* en que Descartes

* Cf. vol. II, p. 378 [321].

declara (Regla 8) que todo hombre, con tal que observe algunas reglas fáciles de seguir, «quedará plenamente convencido de que, si ignora alguna cosa, no es por falta de talento ni de capacidad, y que otro no puede saber nada que no sea capaz de conocer, con tal que dedique a ello su inteligencia» (R. 8, x, p. 399).

¿Es lícito abolirlo en beneficio de textos que parecen decir lo contrario? Evidentemente que no. ¿Puede él abolirlos? Tampoco. Hay, pues, que admitir o bien que Descartes se ha contradicho torpemente, lo cual hay que evitar, o bien que los textos son conciliables, a lo que creo que hay que inclinarse.

Esta conciliación parece tanto más probable cuanto que
325 sin ella | Descartes se hubiera contradicho en los mismos textos. Así en *Regulae*, donde declara que todo hombre tiene la capacidad intelectiva suficiente para llegar a cualquier ciencia o cualquier grado de ciencia; y no cesa sin embargo de oponer a las «mentes mediocres» (R. 8, x, p. 399, l. 26; cf. *Búsqueda de la Verdad*, p. 498, l. 25) las «mentes superiores» (R. 4, p. 373, l. 14), «las mentes preclaras» (R. 4, p. 377, l. 3; R. 13, p. 433, l. 14). Afirma que «no todos las mentes son igualmente aptas para descubrir la verdad con sus solas fuerzas» (R. 10, p. 404, l. 5). Pero esta diferencia de aptitud, la mediocridad, por una parte, y la superioridad por otra, no hacen que tales mentes posean un entendimiento puro de diferente capacidad, ya que «quienquiera que se haya penetrado del método, sea cual fuere por otra parte la *mediocridad de su espíritu*, ve que ningún estudio le es más inaccesible que a otros y que si algo ignora no es por falta ni de *talento* ni de *capacidad*» (R. 8, p. 399, l. 24; cf. *Búsqueda de la Verdad*, p. 498, l. 26).

Hay que pensar, pues, que en estos textos, al igual que en el de la carta dedicatoria de *Principios*, donde constata que la voluntad es igual en todos pero que «el entendimiento de algunos no es tan bueno como el de otros», Descartes recurre a la experiencia ordinaria: hay «buenos talentos», «buenos cerebros», decimos a veces, y otros que lo son menos. Pero estas diferencias no conciernen a los intelectos puros considerados en sí mismos, separados del cuerpo, sino a los cerebros con los que estas inteligencias, todas iguales e idénticas, se hallan unidas. En ellos se originarían las mentes ágiles o lentas, superiores o mediocres.

De la naturaleza de nuestro cerebro dependen, en efecto, todos los auxiliares del entendimiento (imaginación, memoria); pero de ella depende, sobre todo, el poder más o menos grande de los sentidos para obcecar nuestra inteligencia. En su Carta a Arnauld del 29 de julio de 1648 (parágrafo 1)[1], Descartes explica que según que el alma esté o no «unida» con «un cerebro demasiado húmedo o demasiado blando», o «con un cerebro cuyo temperamento se halla mal afectado de alguna otra manera, tal como ocurre en los indolentes, en los apolépticos y frenéticos, etc.», es más o menos capaz de separarse de los sentidos, por consiguiente, de elevarse a un pensamiento intelectual puro y de llegar a lo verdadero. Así, puede decirse que la mente es, según los hombres, más o menos buena, la «aptitud para lo verdadero» en cada uno más o menos grande, sin que sea diferente en cada uno la *capacidad* de entendimiento o *cantidad de pensamiento*.

Al nacer, no puede el hombre hacer matemáticas, pero puede sobresalir en ellas al. ser adulto. Como todo el mundo, Descartes dirá que su inteligencia se ha desarrollado. Pero su alma, según él, estaba allí *completa* desde el comienzo y no ha acrecentado paulatinamente su capacidad de pensar. El cerebro con el que está unida, en cambio, dejando con la edad de ser «húmedo y blando», permite a la inteligencia, que se ha mantenido semejante a sí misma, ejercerse a plenitud. Si un hombre se vuelve súbitamente demente y pierde el uso de sus facultades intelectuales no deja de ser hombre para trocarse en un animal-máquina: conserva su alma y por consiguiente toda su inteligencia, puesto que la inteligencia | es la esencia del alma. En consecuencia, su capacidad 326
de pensar no se ha desvanecido ni estrechado, pero el cuerpo y el cerebro han llegado a ser tales que ya no puede emplearlos.

No es que las operaciones de la inteligencia pura estén condicionadas en lo más mínimo por la puesta en funcionamiento de los mecanismos cerebrales. Por hipótesis, éstos sólo interesan a la substancia compuesta, sólo condicionan el ejercicio de la imaginación, de la memoria corporal y del sentido; en suma, de las facultades ajenas a la pura naturaleza del alma y que sólo le sobrevienen por el hecho de su unión con el cuerpo. Las operaciones

1 Cf. también la carta de agosto de 1641, III, p. 423 y ss.

puramente intelectuales (intuición, deducción, en la medida en que ésta recurre únicamente a la memoria intelectual) dependen sólo del entendimiento, sin ningún concurso del cerebro. Por tal razón, en el fondo la inteligencia se mantiene la misma en cada hombre y para todos los hombres, sean cuales fueren las diferentes disposiciones de sus cerebros. El cuerpo y el cerebro con los que el alma se halla unida son siempre para la pura inteligencia un obstáculo, nunca una condición positiva, ni siquiera un instrumento. Si la inteligencia parece variar con los cerebros, se debe a que el obstáculo que éstos le acarrean es más o menos considerable.

En lo que atañe al alma en tanto forma (Carta a Mesland, cf. *supra*, vol. II, p. 215 [181], la función de unidad que ella asume con respecto al cuerpo humano no acarrea en manera alguna la individualidad de cada hombre sino la unidad de *todo hombre*: «La inteligencia o principio pensante» es, en tanto «acto primero» o «forma principal *del hombre* (...) aquello a que cabe el nombre de alma, etc.» (Carta a Gassendi, VII, p. 356, l. 12-22). En estos textos no hay nada que destruya la aseveración del *Discurso* según la cual «sólo hay un más o menos entre los *accidentes* y no entre las *formas* o naturalezas de los individuos de una misma especie».

Claro que Descartes considera cada alma, independientemente del cuerpo, como una substancia individual. Es lo que fundamenta la inmortalidad de cada una (Cf. Compendio de las Meditaciones). Pero Descartes no nos dice lo que constituye el principio de su individuación, es decir, de su *diferencia*. La individualidad de cada una es, pues, puramente afirmada, sin ser fundamentada; es, como diría Leibniz, *sólo número*. El pensamiento o razón, en tanto inteligencia que constituye la forma de todo hombre, tal como la establece el *cogito*, excluye de ella los accidentes individualizantes.

*APÉNDICE Nº 6**

La primera prueba cartesiana por los efectos, tan notable por su novedad, su rigor y los análisis de los contenidos cognitivos que la introducen, parece tropezar con una dificultad que nos parecía insuperable, pero que ahora nos parece poder resolverse con facilidad.

Recuerdo la aporía con dos palabras: debiendo haber por lo menos tanta perfección en la causa eficiente y total como en su efecto, la causa de la idea de Dios debe comportar al menos tanta realidad formal como realidad objetiva hay en dicha idea. Al ser esta realidad objetiva infinita, su causa debe ser una realidad formal infinita, es decir, Dios mismo. Por consiguiente, Dios existe necesariamente, puesto que tengo en mí su idea. Pero, por otra parte, Descartes acepta sin discusión, cual «enseñada por la luz natural», la opinión según la cual la realidad objetiva de toda idea «descaece»[1] con respecto a la cosa o realidad formal cuya imagen es, y por este hecho comporta menos perfección que ella. La idea de Dios tiene, pues, menos perfección que el mismo Dios. Es una opinión corriente que no tiene nada de específicamente cartesiana sino al contrario, puesto que traspone al empleo de la idea el adagio popular de que la sombra es menos que la realidad, de modo que la imagen se dice menos perfecta que su modelo, la idea del sol en mi entendimiento menos perfecta (*longe imperfectior*) que el ser formal del sol en el cielo, en suma, la *res in repraesentando* menos perfecta que la *res in essendo*[2].

---

* Cf. vol. I, pp. 244 [209] y ss.

1 *Deficere a perfectione rerum a quibus sunt desumptae.*

2 Cf. Tercera Meditación, A.T., VII, p. 41, l. 26-29, p. 42, l. 11-15. Primae Resp., VII, p. 102, l. 24-28 y p. 103, l. 1-4.

De ahí la objeción: por una parte, la realidad formal de Dios comporta en sí, por hipótesis, mucha más perfección que la realidad objetiva de la idea que la representa; por la otra, como causa de esta realidad objetiva sólo se exige *necesariamente* una realidad formal que contenga *al menos tanta* perfección como ella. En consecuencia, no se puede exigir *necesariamente* que tal causa contenga *más* perfección, es decir, que sea la realidad formal de Dios. Por consiguiente, ese *más*, es decir, Dios mismo, no está probado, sino que sigue siendo una simple posibilidad.

La respuesta sería la siguiente:

a) la realidad objetiva de una idea que representa una cosa finita es menos perfecta que la realidad formal de esa cosa;
b) la realidad objetiva de una idea que representa una cosa infinita es menos perfecta que la realidad formal de esa cosa;
c) por exigua que pueda ser la perfección de la realidad objetiva de la idea de lo infinito con respecto a la realidad formal de lo infinito, es siempre infinitamente más grande que la de la realidad formal de toda cosa finita, pues de lo infinito a lo finito la desproporción es absoluta. En suma, donde quiera que se muestre lo infinito, aunque sólo sea *in repraesentando*, la perfección de lo finito incluso *in essendo* aparece más o menos nula;
d) por consiguiente, ninguna realidad formal finita puede producir la realidad objetiva de la idea de infinito; por tanto, mi yo, que es una realidad formal finita, no podría ser la causa de ésta.

Una vez rememorados estos cuatro principios, nos preguntaremos cuál podría ser esa realidad formal distinta de mí mismo que encierre perfección suficiente —y nada más que suficiente— como para causar en mí la realidad objetiva de la idea de infinito. Puesto que tal realidad no sería Dios, que contiene más perfección que ella, sería una realidad formal menos perfecta que la de Dios. Pero al carecer de la perfección que pertenece a Dios, sería imperfecta y por tanto finita. Por el mismo hecho, no podría causar en mí la realidad objetiva de la idea de infinito, ya que ninguna realidad formal finita puede causar la realidad objetiva

infinita (cf. d). En consecuencia, una realidad formal exterior a mí podrá encerrar el *minimum* de perfección que se requiere para producir en mí la realidad objetiva de lo infinito sólo a condición de ser lo *maximum*, es decir, Dios. Debo, pues, concluir *necesariamente* que Dios existe, puesto que la causa de mi idea es el mismo Dios y ninguna otra cosa.

Lo fundamental de esta respuesta es que no se puede establecer lo *minimum* exigido sin establecer lo *maximum*, pues, como no hay otra realidad formal infinita fuera de Dios, ni otra alternativa que la que se da entre una realidad formal infinita y una realidad formal finita, la exclusión de esta última impone necesariamente la posición de aquélla, es decir, de Dios.

*ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS**

ADAM, t. I, XXXV, 7, 389, 425; t. II, 303.
AGUSTÍN (SAN), t. I, 358, 362, 363, 457, 458; t. II, 24, 275, 346, 355.
ALEJANDRO DE AFRODISIA, t. II, 2, 130.
ALQUIÉ, t. I, XLII, 16, 418.
ANSELMO (SAN), t. I, 238, 260, t. II, 27.
ANTIPATER, t. II, 277, 281.
ANTÍSTENES, t. I, 346.
APOLONIO, t. I, 24; t. II, 345.
ARQUÍMEDES, t. II, 345.
ARISTÓTELES, t. I, XII, 40, 113, 305; t. II, 213, 268, 285.
ARNAULD, t. I, 59, 103, 107, 219, 223, 224, 235, 253, 296, 298, 299, 307, 332, 336, 362, 363, 380, 381, 406, 418, 420; t. II, 23, 26, 27, 32, 33, 91, 92, 193, 223, 225, 226, 383, 397.
ARNIM, t. II, 2277, 279, 281, 305, 316, 319.

BACHELARD, t. I, 20.
BAILLET, t. I, 24, 27, 33, 34.
BAUDIN, t. I, 279.
BECK, t. II, 389.
BERGSON, t. I, 321, 323, 324, 336; t. II, 53, 54.
BERKELEY, t. I, XX, 133, 149; t. II, 9, 74, 84, 92, 224, 371.
BERULLE, t. II, 271.
BOURDIN, t. I, 113, 145.

* Los números de páginas aquí indicados remiten a la paginación original francesa, que es indicada en el texto de la presente traducción a través de números entre corchetes (N.del T.).

BOUTROUX, t. II, 32.
BREHIER, t. I, 22, 23, 44.
BRUNSCHVICG, t. I, XVIII, 6, 8, 90, 291. 398, 403, 411, 412, 416, 422; t. II, 367.
BUITENDIJCK, t. I, 48; t. II, 290, 317.
BURGELIN, t. II, 195.
BURMAN, t. I, 19, 27, 46, 50, 60, 61, 66, 94, 107, 108, 109, 114, 116, 184, 190, 201, 202, 216, 217; t. II, 7, 25, 32, 33, 44, 78, 225, 252, 255, 267, 284, 299, 301, 329, 346, 356, 358.

CANGUILHEM, t. II, 32.
CATERUS, t. I, 143, 297.
CHANUT, t. I, 28, 324, 329, 357, 392; t. II, 27, 37, 217, 247, 268, 269, 271, 272, 298, 299, 301, 305, 306, 307, 308, 311, 333, 356.
CHARRON, t. II, 213.
CICERÓN, t. II, 266, 270, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 285, 305.
CLAVIUS, t. I, 66; t. II, 346.
CLEANTES, t. I, 359; t. II, 270. 281.
CLERSELIER, t. I, 7, 22, 25, 47, 51, 59, 60, 72, 79, 99, 146, 158, 182, 202, 208, 219, 233, 238, 240, 249, 295, 298, 324, 353, 374; t. II, 376, 385.
CONDILLAC, t. II, 367.
CONDORCET, t. II, 367.
COMTE, t. II, 367.
COSSISTES, t. II, 390.
COURNOT, t. II, 367.
COUSIN (Víctor), t. I, 89.
CRISTINA DE SUECIA, t. II, 265, 266, 267, 268, 275, 278, 307, 313, 315, 316, 318.
CRISIPO, t. II, 270, 281.

DELBOS, t. I, 5; t. II, 357.
DESGABETS, t. II, 383.
DILTHEY, t. II, 53.
DINET, t. I, 114; t. II, 226, 229.
DIÓGENES LAERCIO, t. II, 279, 305.
DIROIS, t. I, 357, 363.

DREYFUS (Ginete), t. I, XXI, 54, 385; t. II, 27, 408.
DREYFUS LE FOYER, t. II, 298, 300, 308.
DUNS ESCOTO, t. I, 22, 237, 238.

ELIZABETH, t. I, 10, 19, 28, 47, 57, 68, 139, 146, 147, 161, 377, 384; t. II, 2, 3, 4, 25, 44, 47, 71, 85, 97, 104, 130, 133, 143, 147, 158, 161, 191, 193, 197, 223, 225, 254, 256, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 290, 291, 294, 296, 298, 299, 302, 304, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 316, 318, 319, 331, 332, 355, 356.
EPICARMO, t. I, 179.
EPICTETO, t. II, 273.
EPICURO, t. II, 275, 276, 285.
EUCLIDES, t. I, 17, 66; t. II, 128, 129, 345, 346, 347.
EUDOXO, t. I, 40.

FEDER, t. II, 363.
FICHTE, t. I, XIX, XX, 99, 113, 134, 220, 354; t. II, 97, 136, 367.
FINK, t. II, 365, 366, 391.
FONTENELLE, t. II, 367, 392.

GALILEO, t. I, 19, 20, 332.
GARVE, t. II, 363.
GASSENDI, t. I, 11, 12, 13, 67, 68, 77, 84, 158, 221, 246, 416, 437; t. II, 74, 92, 95, 126, 210, 212, 224, 239, 243, 370, 372, 375, 393, 398.
GIBIEUF, t. I, 16, 57, 61, 62, 74, 77, 84, 96, 105, 106, 174, 418, 419; t. II, 26, 35, 36, 70, 71, 81, 92. 271.
GILSON, t. I, 6, 27, 279, 291, 295, 301, 303, 304, 348; t. II, 77, 80, 82, 83, 126, 128, 129, 132, 285, 302, 303, 308, 316, 317, 357.
GOUHIER, t. I, XXXVII, XL, 6, 44, 45, 50, 54, 251, 290, 362; t. II, 25, 26, 27, 32.

HAMELIN, t. I, 9, 87, 199, 232, 279, 402, 403; t. II, 108, 370, 371.
HEGEL, t. I, XV, XIX, XXII, XXIII, 438; t. II, 367, 387.
HEIDEGGER, t. II, 387.
HENNEQUIN, t. I, 263.
HOBBES, t. I, 219, 233.

HUET, t. I, 42, 281; t. II, 370.
HUSSERL, t. I, 8, 68, 90; t. II, 364, 365, 366, 367, 381, 383, 387, 388, 389, 390, 391, 393.
HUYGHENS, t. I, 138, 321; t. II, 270, 271.
HYPERAPISTES, t. I, 166, 352; t. II, 25, 59, 92, 95, 223, 291, 313.

JACOBI, t. I, 179; t. II, 136.
JASPERS, t. I, 8.

KANT, t. I, XX, XXXII, 30, 32, 41, 90, 98, 157, 158, 159, 200, 250, 251, 252, 361, 416, 428, 437, 441; t. II, 194, 362, 363, 364, 389, 390, 391.
KOYRÉ, t. I, 20, 291; t. II, 24.

LACHIÈZE-REY, t. I, 108, 182, 279.
LAPORTE, t. I, 6, 45, 57, 58, 62, 134, 160, 162, 165, 187, 268, 320, 321, 323, 378; t. II, 32, 160, 161, 182.
LAUNAY, t. I, 62.
LEIBNIZ, t. I, XX, 12, 20, 35, 66, 88, 90, 95, 114, 128, 134, 177, 219, 259, 281, 305, 326, 335, 357, 362, 437, 458; t. II, 38, 40, 74, 92, 133, 212, 224, 237, 244, 252, 259, 344, 347, 354, 358, 359, 363, 366, 383, 398.
LENOBLE, t. II, 213.
LESSING, t. I, 282.
LEWIS (Genoveva), t. I, 168; t. II, 395.
LIARD, t. I, 199, 232.
LOCKE, t. I, XXII, 11.
LOYOLA, t. II, 272, 333.
LUCRECIO, t. II, 210, 213.

MAÏMON, t. I, XIX; t. II, 389.
MAINE DE BIRAN, t. II, 367.
MALEBRANCHE, t. I, I, XX, XXXII, 12, 20, 85, 109, 223, 224, 244, 251, 253, 254, 255, 257, 262, 288, 362, 363, 380, 381, 385, 386, 456, 458; t. II, 22, 29, 40, 74, 84, 90, 91, 92, 96, 105, 108, 109, 137, 138, 139, 140, 141, 169, 170, 177, 224, 259, 270, 283, 284, 286, 300, 305, 354, 355, 356, 358, 359, 363, 367, 380, 381, 383.

MANIQUEOS, t. I, 358.
MERLEAU-PONTY, t. II, 76, 351.
MERSENNE, t. I, 9, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 41, 48, 56, 80, 96, 105, 111, 139, 141, 142, 146, 147, 161, 162, 219, 233, 240, 250, 273, 295, 301, 321, 324, 325, 327, 328, 332, 334, 378, 385, 389, 390, 399, 402, 410, 429; t. II, 23, 32, 38, 44, 79, 118, 194, 197, 206, 294, 298, 315, 321, 348, 354, 380, 385.
MESLAND, t. I, 91, 95, 127, 133, 250, 291, 303, 304, 306, 314, 319, 357, 365, 389, 390; t. II, 33, 35, 75, 89, 139, 209, 211, 215, 217, 227, 229, 395, 398.
MESNARD, t. II, 304.
MONTAIGNE, t. I, VII, XX, XXI, 85; t. II, 213.
MORIN, t. I, 51, 54, 321, 327.
MORUS, t. I, 325, 330, 331; t. II, 23, 24, 26, 32, 38, 39, 73, 213, 226, 358.
MOZART, t. I, 5.

NATORP, t. I, 30, 32.
NEWCASTLE, t. I, 148, 161, 421, 422; t. II, 213, 231, 244, 298, 300.

PABLO (San), t. I, 362, 363.
PASCAL, t. I, 138; t. II, 353, 354, 355.
PLATÓN, t. I, 138, 346, 356, 456; t. II, 273, 275.
PLEMPIO, t. II, 210, 213, 238 (EN EL TEXTO ESTA PLEMPIUS).
PLOTINO, t. I, 113; t. II, 269, 273, 346.
PLUTARCO, t. II, 276, 277, 281, 285.
PRENANT (Sra, L.), t. I, 139.
PTOLOMEO, t. I, 40.

RAVEL, t. I, 5.
REGIS, t. I, 42, 281; t. II, 91, 370.
REGIUS, t. I, 19, 81, 82, 138, 165, 250; t. II, 71, 89, 157, 211, 212.
REINHOLD, t. I, 163; t. II, 389.
ROUSSEAU, t. II, 195.
RUSSIER (Juana), t. II, 239.

SCHELLING, t. I, 114; t. II, 389.
SCHUMANN, t. I, 5.

SÓCRATES, t. II, 375.
SÉNECA, t. II, 265, 275, 277, 279, 282, 285, 316.
SILHON, t. I, 64, 65, 69, 127.
SOSIA, t. I, 58.
SOURIAU, t. II, 350.
SPINOZA, t. I, I, XX, XXXII, 12, 88, 113, 116, 128, 134, 177, 179, 250, 282, 348, 390, 458; t. II, 40, 74, 77, 92, 108, 132, 133, 134, 141, 166, 191, 224, 282, 283, 284, 305, 329, 354, 355, 363, 369, 381.
STOBEO, t. II, 277.

TAINE, t. II, 363.
TEIXEIRA (Livio), t. II, 309.
THÉVENAZ, t. I, 68; t. II, 365, 387, 391, 393.
TOMÁS (Santo), t. I, 304, 457, 458; t. II, 358.
TONQUÉDEC, t. I, 290.

VATIER, t. I, 16.
VAUBAN, t. I, 10.
VICO, t. I, 428.
VIGIER, t. I, 337.
VOET, t. I, 7.

WAHL, t. I, 247, 326, 337; t. II, 385.

ZENÓN, t. II, 275, 276, 279, 285.

Agradecemos cordialmente al Sr. Guillermit, agregado en Filosofía, que aceptó ayudarnos en la corrección de las pruebas y elaboró el índice de los nombres propios. Agradecemos igualmente a la Srta. Ginette Dreyfus, agregada en Filosofía, que ha leído el manuscrito de la obra y cuyas observaciones, siempre oportunas y penetrantes, nos han sido de un infinito valor.

ÍNDICE ANALÍTICO DE MATERIAS

VOLUMEN II
EL ALMA Y EL CUERPO

CAPITULO IX
LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES. EL *NEXUS RATIONUM DE LA SEXTA MEDITACIÓN*

1. *Primera perspectiva*: problemas relativos a la existencia de los cuerpos y al fundamento de las ciencias; ojeada a las tres pruebas relativas al cuerpo 1
2. El problema del fundamento de las ciencias 7
3. *Segunda perspectiva:* problemas críticos (valor objetivo de las ideas sensibles); entrecruzamiento de las diversas líneas de investigación; tres metas de la investigación 9
4. *Nexus rationum*: *reunión de las dos perspectivas*; combinación de seis temas y doble desarrollo de arriba abajo, en tres grados. El contrapunto de la Sexta Meditación 15

CAPÍTULO X
REGIÓN DEL ENTENDIMIENTO: POSIBILIDAD DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES. TEORÍA GENERAL DE LA POSIBILIDAD

1. Demostración de la posibilidad de las cosas materiales 19
2. Condiciones de posibilidad de la representación de las cosas y condiciones de posibilidad de las cosas; confrontación con la tesis malebranchista 22

3. Teoría general de la posibilidad: omnipotencia de Dios e imposibilidades absolutas, el orden de las verdades increadas 23

4. Certeza original de ciertas verdades increadas. Oposición entre Descartes y Malebranche 29

5. Imposibilidades para nuestro entendimiento. Contradicción absoluta y contradicción relativa. Lo posible y lo imposible y el laberinto del continuo. Certeza absoluta de la ciencia humana y omnipotencia absoluta de Dios 31

CAPÍTULO XI

REGIÓN DE LA IMAGINACIÓN:
PROBABILIDAD DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES

1. Tránsito al examen de la imaginación 41

2. Las diferentes clases de imaginaciones psíquicas y corporales 41

3. Prueba de la probabilidad de la existencia de las cosas materiales en virtud de la hipótesis explicativa del hecho de la imaginación de las ideas geométricas 42

4. Recurso infructuoso a la imaginación de las ideas sensibles 48

CAPÍTULO XII

REGIÓN DE LOS SENTIDOS: CERTEZA DE LA EXISTENCIA
DE LAS COSAS MATERIALES

1. Verdadera orientación de la investigación: recurso al dato inmediato del sentido 51

2. Los cuatro momentos principales de la investigación 54

3. Importancia primordial del cuarto momento: determinación de la naturaleza del grado y de los límites del valor objetivo del sentimiento. Las tres etapas de esta determinación: prueba de la distinción del alma y el cuerpo, prueba de la existencia de los cuerpos, prueba de la unión del alma y el cuerpo. La separación de las características del sentimiento y la distinción de las dos últimas pruebas. Papel de la veracidad divina 61

CAPÍTULO XIII

PRUEBA DE LA DISTINCIÓN REAL DEL ALMA Y EL CUERPO

1. Primer momento de la prueba 69

2. Necesidad de establecer la prueba en oposición al hecho de la unión. Consecuencia para la estructura de la prueba. Recurso a la omnipotencia de Dios 73

3. Independencia de esta prueba con respecto a la siguiente. Refutación de la primera parte de una «paradoja» atribuida a Descartes 77

4. Segundo momento de la prueba 85

CAPÍTULO XIV

PRUEBA DE LA EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES

1. Premisas y objeto de la prueba 87

2. Exposición de la prueba 87

3. Sus ocho elementos 88

4. Discusión del tercero, cuarto, quinto y sexto elementos (definición de la conciencia, la compulsión, el principio de causalidad, la inclinación o naturaleza) 96

5. El límite del ser y de la nada, la realidad objetiva del sentimiento y la realidad existencial del cuerpo 104
6. Discusión del séptimo y octavo elementos (veracidad divina, criterios de la veracidad de la inclinación) 106
7. Indiferencia de Descartes con respecto a ciertas razones alegadas contra el valor objetivo de las ideas sensibles 110
8. Papel de la prueba en la utilización de la prueba de la física en cuanto ciencia distinta de la geometría especulativa; significación objetiva de lo diverso (*varietas*) sensible 111
9. Innatismo de la sensación 116
10. Determinación y limitación del valor objetivo del sentimiento 119
11. Doble característica del elemento cualitativo: a) diversidad; b) oscuridad-confusión; doble referencia a la realidad física fuera de mí y a la realidad psicofísica que el yo se atribuye 120
12. Conexión de las consecuencias de la prueba de la existencia de los cuerpos y de los preliminares de la prueba de la unión del alma y el cuerpo 124
13. Independencia de la prueba de la existencia con respecto a la prueba de la unión. Refutación de la segunda parte de la «paradoja» atribuida a Descartes 125
14. Grado de certeza de la prueba 135
15. Análisis de la crítica de Malebranche 137

CAPÍTULO XV
PRUEBA DE LA UNIÓN DEL ALMA Y EL CUERPO

1. Tránsito a la prueba de la unión. El problema de la verdad y la falsedad de la cualidad 144

2. Reaparición, en otro registro, de los dos problemas relativos al error, entrecruzados en la Cuarta Meditación (teodicea y psicología); conjugación de estos dos problemas con el de la verdad intrínseca de lo cualitativo 148

3. Prioridad de este último problema sobre el del error. Búsqueda de un sucedáneo de valor objetivo para la cualidad (reasunción en otro registro de los problemas tratados en la Tercera Meditación): prueba de la unión. Un solo y mismo trámite para el tránsito de un error doble a una doble verdad. Divergencia de la vía física y de la vía psicológica a partir de la cualidad 152

4. Primer resultado: revelación de la naturaleza y la causa de la cualidad. Lo analizable y lo desconocido en la cualidad; naturalezas simples intelectuales y naturalezas simples sensibles 156

5. Diferentes aspectos de la oscuridad y la confusión sensibles según la perspectiva de la región del entendimiento o según la del sentido 162

6. Segundo resultado: verdad intrínseca de la cualidad. Solidaridad de la física, de la psicología, de la medicina, de la substancia compuesta y de la moral con respecto a la primera condición común de sus respectivas verdades 164

7. Consecuencias relativas al problema del error 167

8. Extensión de la veracidad divina a la naturaleza considerada como agregado de tres substancias 170

9. Reducción al *minimum* del valor objetivo reconocido a la cualidad; signo y significado 173

10. Del derecho de extender la garantía de la veracidad divina de la verdad de los elementos del agregado a la bondad (utilidad final) de su agregado; veracidad divina, realidad y causalidad; veracidad divina, bondad y finalidad 176

CAPÍTULO XVI
DE LO VERDADERO Y LO FALSO EN LA REGIÓN DEL SENTIMIENTO (PRIMERA PARTE)

I. PRIMER PROBLEMA. EL ERROR FORMAL DEL JUICIO: ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE NATURALEZA

1. Tránsito del problema de la verdad intrínseca del sentido al problema de la falsedad del sentido. Complicación acrecentada del problema del error con respecto a su posición en la Cuarta Meditación 185
2. Primer problema: el error formal en la región del sentimiento. Análisis del concepto de naturaleza; quíntuple perversión recíproca de las diversas naturalezas, su principio 187
3. Distinción y armonía; confusión y perversión. Instrumentos humanos de distinción y armonía. Ampliación del problema de los límites 193
4. Conformidad de esta primera solución con la de la Cuarta Meditación 198

CAPÍTULO XVII
DE LO VERDADERO Y LO FALSO EN LA REGIÓN DEL SENTIMIENTO (SEGUNDA PARTE)

LA FALSEDAD INTRÍNSECA DEL SENTIMIENTO: CONDICIONAMIENTO INTERNO DE LA UNIÓN DEL ALMA Y EL CUERPO

La unión del alma con todas las partes del cuerpo

1. Relación del problema de la falsedad intrínseca del sentido con la investigación del condicionamiento interno de la unión del alma y el cuerpo. Principio general de la solución. Los dos problemas relativos al

condicionamiento de la unión (unión con la totalidad del cuerpo, unión más especial con una de sus partes) 201

2. La vía materialista: abolición de la falsedad intrínseca del sentido mediante la abolición de su finalidad: reducción de la naturaleza, compuesto psicofísico, a la naturaleza simplemente física: comparación con el reloj 203

3. Refutación de esta solución: a) por sus consecuencias: abolición de la verdad del sentido mediante la abolición de su finalidad; b) por su principio: contradicción con la verdad demostrada de la unión substancial. Restauración de la finalidad del sentido 208

4. La finalidad interna de los seres animados probada por la unión substancial; la realidad de una substancia animada indemostrable por la apariencia de la finalidad interna. Animal-máquina y cuerpo humano. Definición psicofísica de la finalidad del cuerpo humano. Indivisibilidad funcional de este cuerpo 210

5. Condiciones materiales de la inserción del alma en el cuerpo. La muerte del hombre 216

6. Problema de la negación de la indivisibilidad funcional en el animal 219

7. La inconmensurabilidad del alma y el cuerpo y la finalidad; finalidad y corporeidad del alma 221

CAPÍTULO XVIII

DE LO VERDADERO Y LO FALSO EN LA REGIÓN DE LO SENSIBLE (TERCERA PARTE)

CONDICIONAMIENTO INTERNO DE LA SUBSTANCIA PSICOFÍSICA

La unión más particular del alma con una parte del cuerpo

1. Reaparición del problema de la falsedad intrínseca del sentido en nombre de la confirmación de la finalidad

del sentido. Relación de este problema con el de la unión más particular del alma con una parte del cuerpo. Características generales de la demostración y principio de la solución 133

2. Significación según el orden de la presente demostración de la indivisibilidad del alma y de la divisibilidad del cuerpo. Segundo aspecto del problema de la inconmensurabilidad 236

3. Descripción del mecanismo sensorio-motor de la substancia psicofísica; su interpretación con respecto a Dios 241

4. La hipótesis latente del punto metafísico 243

5. Naturaleza de la unión de las tres substancias constitutivas de mi naturaleza en sentido amplio 246

6. Resolución simultánea del problema de psicofísica y del problema de teodicea; paralelismo con la Cuarta Meditación 249

7. Consideraciones epistemológicas. El término de la cadena de las razones. Congruencia perfecta entre la verdad demostrada de la universalidad de los datos de nuestra conciencia y de su agregado y la universalidad *a priori* necesaria de la garantía asumida por la veracidad divina 252

8. Relación de la libertad divina absoluta: a) con el imperio del principio de lo mejor; b) con la imposibilidad de crear más que lo relativamente mejor. Primado en Dios de la perfección del querer sobre la absolutez de su poder decisorio 255

9. Las doce verdades principales de la cadena de las razones 259

CAPÍTULO XIX
ALGUNAS CONSECUENCIAS RELATIVAS A LA MEDICINA Y A LA MORAL (PRIMERA PARTE)

MEDICINA Y MORAL COMO TÉCNICAS DEL BIEN PARA LA VIDA PRESENTE

1. El imperio del principio de lo mejor sobre los objetos de la medicina y la moral 263
2. Reducción de la moral a una técnica comparable con la medicina 264
3. Carácter naturalista y cuasi ateo de la moral cartesiana 267
4. Confirmación de este carácter no obstante algunos desmentidos de Descartes 270
5. Subordinación del estoicismo al epicureísmo en la moral cartesiana 274
6. Diferencia de principio entre la moral estoica y la moral cartesiana. La comparación del vaso. Medicina y moral en los estoicos y en Descartes 277
7. El problema de la verdad y el problema del bien; inversión de las perspectivas de la metafísica según la óptica de la moral; el primado de la vida sobre la especulación, de la substancia compuesta sobre la substancia pensada. La filosofía, sierva de la vida. Unión absoluta de la ciencia y la sabiduría desde el punto de vista metafísico; tendencia a su disociación, desde el punto de vista de la moral. Excomunión de la tradición por la ciencia; utilización de la tradición por la moral. Conflicto interno de la técnica moral. El drama de la moral cartesiana 282

CAPÍTULO XX
ALGUNAS CONSECUENCIAS RELATIVAS A LA MEDICINA Y A LA MORAL (SEGUNDA PARTE)

TRES IDEAS DE LA MEDICINA Y DE LA MORAL

1. Imposibilidad en rigor de una ciencia médica y moral, necesidad de un sucedáneo de la ciencia 289
2. Diferentes especies de sucedáneos 292
3. Tres ideas posibles de la medicina; fracaso al menos parcial de la medicina 296
4. Tres ideas de la moral. Morales provisionales y morales definitivas 301
5. El principio de lo mejor en la acción divina y en la acción humana; tránsito de una moral técnica a una moral de la intención 313
6. El orden del bien y el orden de la verdad. Distinción pero no oposición entre los dos órdenes. Imposibilidad de retornar por completo a una moral de la intención: ambigüedad de la moral cartesiana 316
7. Dificultad inextricable de la moral cartesiana; tres razones de esta dificultad 322

CAPÍTULO XXI
CONCLUSIÓN

1. La economía general de las *Meditaciones* 327
2. Los dos postigos del díptico 329
3. El *nexus rationum* de las diversas Meditaciones 333
4. Entrecruzamientos y correspondencias. Polivalencia de las demostraciones 341

5. El orden analítico y el carácter real y concreto del análisis. Filosofía y geometría. Filosofía cartesiana y *Elementar Philosophie* 345

6. La filosofía de las ideas claras y distintas, limitación del racionalismo 349

7. Autenticidad del racionalismo cartesiano. El problema de los límites. Exigüidad extrema de la región del sentimiento. La determinación racional de lo irracional como tal. La subordinación de lo irracional a lo suprarracional 351

8. Esencia del idealismo cartesiano. Los elementos críticos y los elementos dogmáticos del idealismo cartesiano 359

9. El punto de vista de Descartes y el punto de vista de la fenomenología contemporánea 364

APÉNDICES

N° 1: El *cogito* y la proposición: «Para pensar, hace falta existir» 369

N° 2: Definición nominal y definición real del pensamiento y de la idea 379

N° 3: Que se conoce más cosas de Dios que del alma 385

N° 4: El radicalismo cartesiano y el trascendentalismo 387

N° 5: De la igualdad de las inteligencias humanas 395

N° 6 399

Índice de nombres propios 403